VOLUMEN XLIV FASCICULUS I MCMLXXVIII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM

PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM

PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7

ROMA

1978

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Piazza S. Maria Maggiore, 7 – 00185 Rome
Conto Corrente postale N. 34269001
ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The articles are analyzed and indexed in the *Bulletin Signalétique, Sciences Humaines* (Paris). The annual subscription is 14.000 Lire in Italy, and dollars 20 outside of Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARII BREVIORES

RECENSIONES

Theologica

Patristica

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
VOLUMEN XLIV

ANNO 1978

VOLUMEN XLIV FASCICULUS I MCMLXXVIII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM

PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM

PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7

ROMA

1978

OCP, XLIV (1978) 5-30.

Die Hyle bei Markion nach Ephräm

A. von Harnack spricht in seinem Buch über Markion (1) vom Thema der Hyle zum erstenmal im Kapitel über die Antithesen (2), wo als fünfzehnte die folgende erscheint: "Der gute Gott bzw. sein Christus braucht für Taten und Wunder, die er tut, keine Instrumente und keinen Stoff; dagegen: (creator) mundum ex aliqua materia subiacente molitus est, innata et infecta et contemporali deo ... amplius et malum materiae deputat" (3). Von den weiteren Belegen, die anschließend Harnack für die Hyle bei Markion gibt, ist vor allem die Clemensstelle von Wichtigkeit, *Strom.* III,3(17) (Ed. Stählin II,200,31): *hoi men apo Markiōnos physin kakēn ek te hylēs kakēs kai ek dikaiū genomenēn dēmiūrgū* (*hypeilēphesan*). Ein Problem drängt sich hier auf, nämlich: wird die "ungeborne, mit Gott gleichewige, schlechte (böse) Materie (Hyle) nicht zu einem dritten Prinzip, zu einem dritten Gott neben dem guten (Fremden) und dem gerechten (Schöpfer)gott? Das ergäbe eine Dreiprinzipienlehre, wie sie der Markionit Megethios im Dialog des Adamantios vertritt. Harnack nimmt dazu später im Abschnitt über den Weltschöpfer Stellung. Er gibt die Schwierigkeit zu, die aus der klaren Qualifizierung von Markions Hyle als böse hervorgeht, wodurch die neutrale, qualitätslose Hyle der griechischen Philosophie ausscheidet. Doch verweist er gegen zu weitgehende Folgerungen darauf, daß Markion "von der schlechten Materie weder bei seinen Exegesen noch bei seinen sonstigen Aussagen irgendwelchen Gebrauch gemacht hat... Immer hat er es nur mit den zwei Göttern zu tun" (4). So ergibt

(1) *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott.* Mir steht nur die 1. Aufl. (Leipzig, 1921) zur Verfügung, nach der ich zitiere.

(2) *L.c.* S. 100.

(3) TERTULLIAN, *adv. Marc.* I,15,4 (Ed. KROYMANN in CCL, I, S. 456) u. I,15,5 (CCL, I,457).

(4) *L.c.* S. 140.

sich für uns als ein erster Punkt unsrer Untersuchung die Frage, ob und wie Ephräm von einer Zwei- oder Dreiprinzipienlehre Markions spricht.

1) Zwei oder drei Prinzipien

Nach Harnack kommt also für Markion selber nur die Zweiprinzipienlehre in Frage. Für die später unter den Markioniten auftretende Dreiprinzipienlehre gibt er in der Beilage V die Quellen. So erwähnt Rhodon (bei Eusebius) neben den Sonderlehren des Markionschülers Apelles "andere... die nicht nur zwei sondern sogar drei Naturen aufstellten". Ihr Urheber sei Synerus gewesen ([5]). Hippolyt berichtet darüber hinaus, daß zu seiner Zeit Prepon, der Assyrer, von dem Gerechten als einer dritten *archē* zwischen dem Guten und dem Bösen gesprochen habe ([6]). Im Dialog des Adamantios steht neben dem Markioniten Markos mit seiner "verdüsterten Zweiprinzipienlehre" ([7]) ("ich bestimme: es gibt nicht drei *archai*, sondern nur zwei, die böse und die gute") der Markionit Megethios mit seiner Grundthese: "es gibt drei *archai*, Gott, den Vater des guten Christus, und als anderen den Schöpfer (*dēmiūrgos*), und als weiteren den Bösen (*ho ponēros*)"([8]).

Die Hyle ist hier nicht erschienen. Anders bei Eznik (Eznik von Kolb), dessen Bericht über Markion in seinem Buch *Wider die Sekten* Harnack im *Abschnitt* V in Übersetzung mitteilt ([9]). Hier heißt es zu Beginn, daß Markion von dem fremden Gott und vom Gott des Gesetzes sprach, "neben ihm auch die Materie aufstellend als aus sich seiend... Von der Welt und den Geschöpfen erzählt er, wie es die Gesetze sagen. Aber er fügt hinzu, daß er alles, was er erschaffen hat, in Gemeinschaft mit der Materie erschaffen hat, und als ob die Materie ein Femininum und ein Eheweib wäre... Und als der Gott des Gesetzes sah, daß die Welt schön sei, dachte er, auf ihr einen Menschen zu machen. Und er stieg zur Materie auf die Erde herab und sagte: "Gib mir von deiner Erde, und ich gebe von mir Geist und laßt uns

([5]) *L.c.* 245*.
([6]) S. 255*. Im *Elench.* VII,31, Ed. WENDLAND, S. 216,20.
([7]) So HARNACK, S. 266*.
([8]) Ed. BAKHUYZEN, S. 60,12 u. 4,16.
([9]) S. 295* ff.

einen Menschen machen nach unserem Gleichnis!" Nachdem ihm die Materie von ihrer Erde gegeben hatte, schuf er ihn und hauchte Geist in ihn, und Adam wurde zu einem lebendigen Hauch". Adam (und Eva) bleiben auch nach ihrer Versetzung ins Paradies gemeinsamer Besitz des Schöpfers und der Hyle und beide geben ihm Befehle. Doch der Gott des Gesetzes sucht ihn der Hyle zu stehlen und ihn ganz mit sich zu verbinden mit den Worten: "Adam, ich bin Gott, und es gibt keinen andren, und außer mir soll dir kein Gott sein!" Im ganzen Mythus wird die Hyle zwar nicht (dritter) Gott genannt, aber sie spielt doch eine zum mindesten dem Schöpfergott ebenbürtige Rolle. Sie erkennt daraus, daß Adam nicht mehr auf sie hört, "daß der Herr der Geschöpfe sie hintergangen habe. Sie sagte. ... er (der Schöpfer) hat ihn mir gestohlen durch den Namen seiner Gottheit. Weil er mich gehaßt und mit mir den Vertrag nicht gehalten hat, so werde ich viele Götter machen... damit er (der Mensch) suche, wer Gott sei, dieser aber nicht zu finden sein wird". Der Schluß des Mythus kann kurz zusammengefaßt werden, weil er für Ephräm nicht mehr in Frage kommt. Mit den vielen Göttern hält die Hyle die Menschen in ihrem Bann. Der Schöpfergott verwirft sie und verstößt sie nach ihrem Tod in die Hölle. Als das der gute Gott sah, sandte er aus Mitleid seinen Sohn, damit er nach seinem Tod in die Hölle hinabsteige um die Menschen zu befreien. Das tat er in seinem ersten Kommen. In einem zweiten hält er dann Gericht mit dem Schöpfergott wegen seines eignen Todes. Der Schöpfergott erkennt erst jetzt, daß es einen andren Gott gebe außer ihm. Er bittet ihn um Vergebung und gibt ihm zur Genugtuung alle jene (Menschen), die an ihn glauben. Man sieht die Tendenz, die Zweigötterlehre äußerlich beizubehalten, die aber faktisch durch die Gestalt der Hyle aufgehoben wird.

Nun zu Ephräm, bei dem Einzelheiten dieses Mythus in Erscheinung treten werden. Doch zunächst: wie spricht er allgemein? Von zwei oder drei Göttern bei Markion? In einer ersten, grundlegenden Stelle wendet er sich nicht selber polemisch gegen Markion. Seine Kritik gilt dem Bardaisan, und die Zweigötterlehre, die hier erwähnt wird, ist die Form der markionitischen Lehre, die Bardaisan gekannt und bekämpft hat. Das Argument, mit dem er das tat, wendet Ephräm gegen ihn selber mit den Worten (*Hy. c. haer.* 3,4): "Bardaisan hat bei Markion sich selber widersprochen. (Er sagt nämlich): Zwei Götter kann es nicht

geben (*trēn alâhīn lâ lam mṣēn d–nehwōn*)". Der Satz ist klar als Aussage des Bardaisan gekennzeichnet. Wahrscheinlich gehört dazu auch noch die begründende Fortsetzung, obwohl ihre Formulierung von Ephräm in etwas verdächtiger Weise anschließend zur Widerlegung benutzt wird. Sie lautet: "Denn Gott, der Name, sein Inhalt (Ding, Gegenstand) ist einzig (*d–hū lam šmâ qnōmeh * ḥad hū d–alâhâ*)". Gott, *alâhâ* ist bei Bardaisan der Name des *ītyâ rabbâ, pâqed kul, šallīṭ b–kul*, der aus den zwar gleich ewigen und ungeschaffenen, aber ihm untergeordneten *ītyē* der Finsternis, des Wassers, des Feuers, der Luft und des Lichts durch Festigung und Belebung dieser Elemente und aus ihnen den einen Kosmos schafft und ihn in einer äonenlangen Entwicklung zur relativ besten Harmonie führt ([10]). Dabei bedingt offenbar die Einheit und Einzigkeit des Kosmos die Einzigkeit des Schöpfergottes. Ephräm, für den *alâhâ* und *ītyâ* identisch sind, gewinnt daraus eine Selbstwiderlegung Bardaisans: "Denn wenn es keine Götter gibt, ist er besiegt. Dann gibt es nämlich (auch) keine *ītyē*; denn *ītūtâ*, der Name, sein Inhalt, ist einzig".

Ephräm wußte also, daß nach Bardaisan Markion eine Zweigötterlehre vertrat, den Schöpfergott mit dieser Welt und diesem unseren Himmel, und den fremden, guten Gott mit seinem Himmel, was Bardaisan offenbar als Spaltung des einheitlichen Kosmos abgelehnt hat.

Auch Ephräms eigne Polemik setzt durchgängig klar genug eine Zweigötterlehre Markions voraus. Als besonders klares Beispiel sei *Hy. c. haer.* 40,11-12 angeführt. Hier werden die Markioniten aufgefordert, auf der Harfe der Schöpfung (des Schöpfergottes) zu spielen, d. h. Wunder zu wirken. Ihr Versagen "hat den Gott des Markion widerlegt". Der singularisch eingeführte Gott des Markion, der Fremde, tritt zu dem Schöpfergott als ein zweiter Gott; von einem dritten ist nirgendwo die Rede. Mit einer einzigen Ausnahme.

In *Pr. Ref.* II,53,2-13 werden Markion drei Götter zugeschrieben. Doch schon der Zusammenhang, in der diese Stelle sich findet, spricht gegen eine Überbewertung ihrer Aussage. Sie steht zu Beginn der "Rede gegen die Irrlehren" in *Pr. Ref.* II,50-

([10]) Vgl. meinen Aufsatz: *Bardaisan und seine Schule bei Ephräm*, in *Le Muséon*, t. 91 (1978).

102. Diese geht davon aus, daß die wahren (heiligen) Schriften der Kirche von allen Irrlehren (gemeint sind die drei von Ephräm bekämpften des Markion, Bardaisan und Mani) bezeugt werden, während ihre eignen Schriften nur sich selber bezeugen. Der weitere Text ist nur sehr lückenhaft entziffert und gibt daher keine volle Klarheit. Hier ist zunächst von den Schriften des Alten Testaments die Rede. Dann wird in II,52,31 ff. auf den Anfang zurückverwiesen mit den Worten: "Die Schriften der Irrlehren dagegen bezeugen, wie ich schon gesagt habe, nur sich selber". Es fehle ihnen auch ein sich gegenseitiges Bezeugen, was die Zahl der Zeugen vermehren würde. Sie widersprechen sich vielmehr. Als Beweis dafür folgt in II,53,2-13: "Denn wie wäre wahr jener, der sieben Götter verkündet (Bardaisan), während der andre nach ihm (Mani) (das) bekräftigen (soll), der verkündet, es gebe nur zwei Götter. Oder wie soll beide bestätigen jener (erste, Markion), der drei Götter verkündet hat". Die Ergänzung der Namen wird durch die indirekt angegebene Reihenfolge so gut wie gesichert. Die Aussagen selber sind für alle drei Häretiker ungewöhnlich. Denn für Bardaisan hat hier offenbar Ephräm die sieben *ītyē*, aus denen nach Bardaisan die menschliche Seele besteht, gewaltsam zu sieben *alâhē* gemacht. Bei Mani schränkt Ephräm für gewöhnlich das *alâhâ* auf den Lichtgott ein; das Gegenprinzip, der Gegengott (die Hyle, die Finsternis, das Böse) erscheint sonst nur als *ītyâ*, *kyânâ* oder *'eqqârâ* (Wurzel) ([11]). In solcher Umgebung werden dann auch die drei Götter des Markion zu einer fragwürdigen Größe. Man vergleiche nur zur ganzen Aussage die inhaltlich verwandte Stelle, *Hy. c. haer.* 49,6, wo es von den gleichen drei Häretikern heißt: "Sie alle zerrissen und teilten den (Gottes)namen, der niemals zerrissen und geteilt wird. Denn der eine Leugner gab vom Namen "Gott" einen andren (zweiten), verfluchten und fremden (also sicher: Markion) und seine beiden Jochgenossen machten aus dem einen *ītyâ* (viele) geteilte *ītyē*". Daß hier dem Bardaisan und Mani schlechthin eine Pluralität von *ītyē* zugeschrieben wird, erklärt sich bei Bardaisan ohne weiteres aus seinen verschiedenen Gruppen von vier, fünf, sechs, sieben und noch mehr *ītyē*, die für Ephräm ohne weiteres

([11]) Die Belege dafür gebe ich in der Abhandlung, *Ephräms Polemik gegen Mani und die Manichäer im Rahmen der zeitgenössischen griechischen Polemik und der des Augustinus*, in CSCO/Subsidia, 1978.

gleich *alâhē* sind, wie das Zitat zeigt; für Mani hebt er ein paarmal in den Prose Refutations hervor, daß seine zwei Prinzipien durch ihre Ausgeburten zu einer Vielheit von göttlichen Wesen werden. Das erklärt die Diskrepanz zwischen den nur zwei Göttern Manis in *Pr. Ref.* II,53,7 und deren Pluralität hier in *c. haer.* 49. Dagegen bleibt der Widerspruch, der Markion betrifft, voll bestehen. Denn in *c. haer.* 49 kommt wieder klar die sonst überall herrschende Ansicht von den zwei Göttern Markions zur Geltung.

Wie kam Ephräm auf die ganz vereinzelte Aussage von den drei Göttern bei Markion? Sie ist wohl sicher nicht eine reine Erfindung Ephräms, um polemisch rhetorisch den Gegensatz von sieben, zwei und drei Göttern bei seinen Ketzern anzuprangern. Den sieben Göttern des Bardaisan liegt etwas Objektives zugrunde und noch mehr den zwei Göttern Manis. Daher wohl auch den drei Göttern des Markion. Die einfachste Lösung ist es wohl, anzunehmen, daß Ephräm neben der gewöhnlichen markionitischen Zweigötterlehre auch von einer Sondergruppe gehört hat, die von drei Göttern sprach, was um so wahrscheinlicher ist, als die oben angeführten Vertreter einer solchen Sonderlehre, Prepon und Megethios, dem Osten angehörten. In die Nähe dieser Sonderlehre habe ich den Markion zugeschriebenen Mythus von dem Bruch und dem Kampf zwischen Hyle und Schöpfergott bei Eznik gebracht. Dieser Mythus erscheint nun auch, wenigstens stückweise, bei Ephräm.

2) Die Hyle in *c. haer.* 14 und in *Pr. Ref.* I,140-142.

Eine erste Stelle, in der Ephräm von der Hyle bei Markion spricht, ist *Hy. c. haer.* 14,7-9. Strophe 7 führt aus, daß die Tatsache, daß die griechische Hyle, die im Alten und Neuen Testament fehlt, sich bei allen drei Irrlehrern, bei Markion, Bardaisan und Mani, finde, deren Zusammengehörigkeit beweise. Darin verrät sich gleich zu Beginn eine gefährliche Tendenz Ephräms, die sich oft sehr ungünstig auf die Zuverlässigkeit seiner Angaben auswirkt, nämlich die Tendenz, die Lehre seiner drei Ketzer auf den gleichen Nenner zu bringen, sie in einem einzigen Satz zusammenzufassen. Daß auf diese Weise oft wichtige Unterschiede verwischt werden, ist von vornherein klar. Die Fortsetzung unseres Zitats bietet sofort ein Beispiel dafür. Hier heißt es zum

Schluß der 7. Strophe, daß Moses, die Propheten und die Apostel, die nicht von der Hyle schrieben, statt dessen wie alle Söhne der Wahrheit nur *ḥad ītyâ*, den einen Gott, verkündet haben. Was hier für die drei Ketzer schon angedeutet wird, spricht der Anfang der 8. Strophe offen aus: "Und seht (nun), wie die Söhne des Trugs miteinander verwandt sind: sie (alle) schrieben von ihr (der Hyle), daß sie eine *itūtâ* (ein göttliches Wesen) sei".

Eine wichtige Ergänzung zu dieser Behauptung liefert *Pr. Ref.* I, 140,40 ff. wo Ephräm wiederholt, daß die Hyle bei allen drei Irrlehrern sich finde nicht aber in der Kirche, weil die hl. Schrift der Kirche sie nicht kennt. Dabei wird als Lehre der drei Häretiker angeführt: "die Hyle, welche *ītūtâ bīštâ* (eine böse göttliche Wesenheit) ist, wie sie bezeugen." (140,45 f.). Demnach hätten also Mani, Bardaisan und Markion in gleicher Weise die Hyle für *ītūtâ bīštâ* gehalten. Das trifft uneingeschränkt nur für Mani zu. Für Bardaisan ist die Behauptung völlig falsch. Denn bei ihm kommt hier seine (philosophische) Hyle überhaupt nicht in Frage; an ihre Stelle tritt das (böse) Element der Finsternis (12)-Was Markion anlangt, so erinnert zwar die *ītūtâ bīštâ* sehr an die *hylē kakē*, die Clemens den Markioniten zuschreibt. Doch bleibt die Frage nach der ephrämischen *ītūtâ*, die eindeutig ein göttliches Wesen besagt, so daß wir also bei voller Übertragung auf die markionitische Hyle zu einer Hyle-Gottheit und damit zu einer Dreigötterlehre kämen, ein Problem, das hier im Folgenden weiter zu untersuchen ist.

Zunächst muß *Hy. c. haer.* 14,7-9 zu Ende besprochen werden. In 14,8 bringt Ephräm nach dem bereits zitierten Anfang eine Sonderangabe für Markion: "Markion schrieb von ihr (von der Hyle) gegen den Schöpfer". Dieses "gegen" hat wohl den Sinn: aus seiner allgemeinen Polemik gegen den Schöpfergott heraus. Man denkt an die Antithese, in deren Zusammenhang Tertullian von der Hyle sprach und die hier zu Beginn angeführt wurde. Damit läßt sich auch noch die zweite Sonderangabe für Markion in Verbindung bringen, die Ephräm in der 9. Strophe mit den Worten gibt: "Es war nicht Sache jenes wahnwitzigen Markion zu schreiben, daß der Schöpfer aus der Hyle alles geschaffen und gemacht habe. Das im heiligen Geist zu schreiben wäre Sache des Moses gewesen. Denn der Gerechte (Gott) hätte

(12) Vgl. *Bardaisan und seine Schule bei Ephräm*, in *Le Muséon*, 1978.

sich nicht geschämt, mit dem Mund seiner Herolde den Hörern die Wahrheit zu sagen". Das heißt wohl: der gerechte Schöpfergott hätte nicht gezögert, seine Abhängigkeit von der Hyle bei seiner Schöpfung einzugestehen.

Damit sind die Aussagen von *Hy. c. haer.* 14,7-9 erschöpft. Die schon oben herangezogene Parallelstelle, *Pr. Ref.* I,140,40 ff., liefert darüber hinaus noch eine wichtige Einzelheit. Nach dem schon zitierten Anfang mit dem Satz von der Hyle als *ītūtâ bīštâ* fügt 141,9-17 für Mani und Bardaisan gesondert hinzu, daß für sie, die Gott als Schöpfer bezeichnen, es nahe lag, auch die Hyle als Anlaß der Schöpfung zu nennen. Und hier folgt ein wichtiger Abschnitt für Markion allein, dessen Sinn nicht leicht zu erfassen ist, auch wegen einiger unsicherer Lesungen. Ich gebe die Stelle so wie ich sie verstehe, in einer Übersetzung mit erklärenden Zusätzen und Anmerkungen. *Pr. Ref.* I,141,17-142,19: "Wer zwang (aber) Markion seinen (?) (13) Rock wiederum zu zerreißen und mit den Hohl(köpfen) zu tanzen... (14). Denn wenn er (schon) vom Fremden behauptet hatte, er sei nicht Schöpfer, dann hätte die folgende Behauptung für seinen Irrtum genügt, daß der gute (Gott), der nicht (die Welt) geschaffen hat, gekommen sei und die Kinder des Schöpfers gerettet habe. Und weil er (Markion) es (nur) mit dem Schöpfer zu tun hatte (15), nötigte ihn nichts, auf die Erzählung von der Hyle sich einzulassen. Wenn er aber (es tat), um vorbringen (zu können), daß der Schöpfer die Hyle betrogen hat (16) (dann könnte man dagegen sagen): auch der Frem-

(13) Die Wendung *sdaq kuttīnâ*, die hier steht, findet ihre Erklärung durch *Hy. c. haer.* 38,5: die Kreuziger hatten Mitleid mit seinen Kleidern, indem sie es nicht wagten, seinen Rock (Tunika) zu zerreißen (*kuttīneh d-nesdqūn*). Die Leugner (Irrlehrer) eilten herbei... und teilten ihn. Dazu *Hy. de crucifione* 5,6 (in den Paschahymnen): *kuttīneh d-lâ sdaq(ū)* ist ein Symbol des Glaubens. Die Apostel breiteten ihn in der Welt aus, ohne ihn zu zerreißen. Die Schismatiker werden durch sein Kleid beschämt. Demnach muß man wohl auch das "sein" (Rock) in unserer Stelle auf Christus beziehen, obwohl er in der Umgebung des Textes nicht genannt wird. Eine Verbindung mit Markion ergäbe keinen befriedigenden Sinn.

(14) Der hier noch stehende Präpositionalausdruck bleibt nach Sinn und Lesung unklar.

(15) So verstehe ich die Wendung *leh ṣēd bârōyâ īt hwâ leh*. Burkitt will das betont voran- und vorweggenommene *leh* in die Neg. *law* abändern, was keinen Sinn ergibt.

(16) Syr: *naklâh ʿâbōdâ l-hūlē*. Das Verb *nkal* steht häufig für die Tätigkeit der Schlange Eva gegenüber: "serpens decepit me" (Satan

de wahrte nicht die Echtheit (seines Wesens d.h. seine Güte) (im Umgang) mit ihr (der Hyle) ([17]); kam er doch und quälte ([18]) die Körper, die von der Hyle sind, durch Fasten und Gebete, und nachdem er so mit ihnen verfuhr, wirft er sie beim Tod der Hyle zu, ohne Lohn (der Körper für ihr Fasten und Beten) ([19]). Der Schöpfer hat sie (die Körper) nicht vernichtet. Hat er doch den Körper des Henoch und des Elias zum Himmel emporsteigen lassen und die Auferweckung in seinen Schriften versprochen, wie er zu Daniel sagte: "Geh hin zum Ende, ruhe und du wirst zu deiner Zeit am Ende der Tage auferstehen" ([20]). Und wer hat (also) Markion genötigt, die Erzählung von der Hyle einzuführen? Nur die Hyle selber. Denn sie, die man verkündet, konnte nur durch den Mund ihrer Herolde ihren Namen offenbaren".

Das Neue, das dieser Abschnitt bringt, ist eine Einzelheit aus der Erzählung von der Hyle. Es fällt dabei nicht das syrische Wort für Mythus: *šū'ītâ*. Ephräm gebraucht das mehrdeutige Wort *šarbâ* in der Wendung: *armī šarbâh d-Hūlē*, die Brockelmann

---

als *nâkōlâ*). In *Carm. Nisib.* 31,2 heißt es von Laban, der dem Jakob die Lea statt der Rachel zuführte: *ṣabbet nkal*, und im Komm. zu *Gen. Ex.* (ed. TONNEAU, S. 7,17) wird von Thamar (*Gen.* 38,14 ff.) gesagt: *da-nkalteh wa gnabteh l-Īhūdâ.*

([17]) Daß hier die Hyle gemeint ist, geht klar aus dem Folgenden hervor (Körper, die von der Hyle stammen).

([18]) Das nur halb entzifferte Wort ist sicher zu *šanneq* zu ergänzen. Dieses *šanneq*, vom Fasten der Markioniten ausgesagt, hat man in *Hy. c. haer.* 38,10: *henōn lhōn b-ṣawmayhōn mšannqīn*; in der vorangehenden Str. (38,9) wird wie in unsrer Stelle der Fremde als Urheber dieser Selbstpeinigungen genannt: *mawblâ d-negdaw d-Nukrâyâ.*

([19]) Das ist öfters ein Argument Ephräms allgemein gegen die Leugnung der Auferweckung des Körpers. Denn Fasten und Beten sind für ihn auch ein Werk des Körpers. So heißt es in *Hy. c. haer.* 42,9 f.: "Von ungezählten (guten) Werken voll sind die Glieder (des Körpers), (Der Körper) ist dicht angefüllt von Fasten und Gebeten...", was auch *Pr. Ref.* I,86,13-25 breit ausführt. Diese guten Werke des Körpers würden ohne Lohn bleiben, wenn der Körper nicht auferweckt würde. So *Carm. Nis.* 44,6, wonach der Körper unter Bedrängnissen der Gerechtigkeit (= dem gerechten Gott) sein Fasten als Darlehen gab: "und wenn es für ihn keine Erweckung gibt, dann ist er um seinen Lohn gebracht (*eṯlem*)". Den Lohn (*agrâ* wie in dem: *d-lâ agar* unseres Textes) erhielte nach *Carm. Nis.* 45,3 nur die Seele.

([20]) *Dan.*, XII,13.

mit *enarrare coepit* ([21]) und der *Thesaurus* mit *historiam proposuit* wiedergibt. Für eine weitere Klärung dieses *šarbâ* kann auf *Pr. Ref.* II,91,16 verwiesen werden, wo *šarbeh d–Marqyōn* auf die von Markion übernommene Erzählung von der Verklärung des Herrn geht, mit den von Ephräm geforderten Ergänzungen wie die Angabe der Rolle von Moses und Elias oder über die Absicht Jesu, ob er zu einem Kaufvertrag mit dem Schöpfergott kommen wollte oder zum Kampf mit ihm. Letzteres wird dann in II,96,25 *šarbeh da–qrâbâ* genannt, wobei *šarbâ* parallel zu einem *šu''âlâ* (*quaestio*) steht. Die Bedeutung *šarbâ* = (biblische) Erzählung hat man auch in *Carm. Nis.* 63,4, wo es auf den Bericht über Jephta und seine Tochter geht, oder in *Hy. de eccl.* 25,6, wo von *šarbhōn da–bnay Zabday* (*Marc.*, 10,35-41 u. *Par.*) die Rede ist.

In unserem Fall geht es also um eine, sicher mythologische, Erzählungsepisode, in der der Schöpfergott die ebenso sicher voll personifizierte Hyle betrog. Der von Eznik berichtete Mythus bietet sich zur Erklärung an. Hier heißt es, nachdem der Schöpfergott den Adam, der, gemeinsam von ihm und der Hyle geschaffen, ihr gemeinsamer Besitz war, der Hyle gestohlen und entfremdet hatte: "Da erkannte die Hyle, daß der Herr der Geschöpfe sie hintergangen hatte". In den darauf folgenden Worten der Hyle fällt dabei das Wort "Vertrag" ("weil er mit mir den Vertrag nicht gehalten hat"). Auch dieser Vertrag erscheint bei Ephräm, und zwar im 48. *Hymnus contra haereses*. Dieser lange *Hymnus* befaßt sich fast ganz mit Markion und auf weite Strecken auch mit seiner Hyle. Seine genaue Analyse ist daher notwendig mit der Übersetzung der Strophen, in denen die Hyle erwähnt wird.

3) Die Hyle im 48. Hymnus c. haer.

Gleich in der ersten Strophe fällt das Wort von einem Vertrag zwischen Schöpfer und Hyle. Hier die Übersetzung mit Angabe der Strophenzeilen und der siebensilbigen Glieder: "1) Markion, der vom Fremden schrieb, * entfremdete sich dem Fremden.

([21]) Für diese Bedeutung spricht auch *Hy. de ecclesia* 25,6, wo in *sâkayhōn d–šarbē d-armī* gegen meine Übersetzung das *sâkâ* nicht die Bedeutung summa, sondern die andere, finis, hat, wie das anschließende *šullâmâ* zeigt.

2) Denn selbst der Fremde nannte nicht * die *Hūlē* ([22]), die (erst) der Leugner eingeführt hat. 3) O Fehlgeburt ([23]), die (erst) gestern ans Licht kam, * von wem hast du erfahren, ob ein Vertrag 4) zustande kam zwischen der *Hūlē* und dem Schöpfer * und ob er (der Schöpfer) sie (die Hyle) und sie ihn betrog, 5) und (ob so) der zustande gekommene Vertrag gebrochen wurde?".

Die Verbindung zu *Pr. Ref.* I,141 wird nicht nur sachlich, sondern auch sprachlich durch das Verb *nkal* (betrügen) hergestellt; denn 4b lautet syrisch: *en hū d-naklâh wa-nkalteh.* Beläßt man so den klaren Text der Handschriften, dann wäre von der Möglichkeit eines gegenseitigen Betrugs die Rede, was mit dem Mythus des Eznik vielleicht nicht unvereinbar ist ([24]), im Gegensatz zu einer Textkorrektur, an die man denken könnte, nämlich statt *wĕ* ein *aw* (oder) zu lesen. Denn daß der Betrug auch einseitig von der Hyle hätte ausgehen können, davon fehlt im Mythus jede Spur. Nun zu dem vorangehenden zentralen Satz: Ephräm will wissen, woher Markion erfahren habe, "ob ein Vertrag zwischen der Hyle und dem Schöpfer zustande kam ... und gebrochen wurde", syr: *en tanway hwât bēt Hūlē l-'âbōdâ... w-eštaryat.* Zu seiner sprachlichen und sachlichen Erklärung kann *Sermones* I,2,1775-1796 herangezogen werden, wo von der Taufvertragstreue die Rede ist. Dabei werden folgende Beispiele angeführt. Zuerst in 1783 ff.: *ḥzī tanway da-hwât tâman bēt daggâlâ* (Esau) *l-šarīrâ* (Jakob). Es ist *Gen.* 25,31 gemeint: "Verkauf mir dein Erstgeburtsrecht!... Schwöre mir zu! Da schwor er ihm". Sogar der Falsche (Esau) hat hier den Vertrag gehalten. Ähnlich Herodes, der nach *Matth.* 14,7 der Tochter der Herodias "mit einem Eidschwur versprach, er wolle ihr jede Bitte erfüllen". 1793: *ašar hwâ tanway* = er hielt den Vertrag. Die Schlußfolgerung daraus: *lâ tešrē tanway d-aqīmt 'am alâhâ* = brich nicht den Vertag, den du mit Gott geschlossen hast!, das gleiche Verb wie im Hymnus (*eštaryat*). Hier ist von Abmachungen die Rede, die mit einem Eid bekräftigt wurden. Letzteres ist nicht notwendig mit *tanway* verbunden wie *Hy. de virginitate* 22,16 zeigen

([22]) D. h. auch im Evangelium des Markion fehlt die Hyle.

([23]) Das *yaḥṭâ* in diesem Zusammenhang ist bei Ephräm singulär.

([24]) Nachträglich sehe ich aus der Übersetzung des ganzen 4. Buches durch S. Weber in *Bibliothek der Kirchlichen Väter* 57 (1927) S. 159, daß tatsächlich auf den Betrug des Schöpfers ein Betrug der Hyle folgte.

kann. Denn die Abmachung (*tanway*), die hier Sara und Abraham schlossen (*sâm*) besteht nur in dem: "sage von mir: er ist mein Bruder" von *Gen.* 12,13 u. 20,5 ([25]).

Der Inhalt der *tanway* zwischen Hyle und Schöpfer wird weder von Ephräm noch von Eznik näher angegeben. Es wird wohl eine Absprache über das gemeinsame Besitzrecht an dem von ihnen zusammen erschaffenen Menschen gewesen sein; denn der Bruch des Abkommens durch den Schöpfer wird ein "Stehlen" genannt. Auf jeden Fall beweist diese *tanway* zwischen den beiden, daß auch Ephräms Hyle voll personifiziert zu denken ist.

Geht man von hier zur zweiten Strophe (48,2) über, so sieht man, wie locker die Gedankenführung in einem ephrämischen Hymnus sein kann. Denn diese Strophe spricht im Gegensatz zu der personifizierten Hyle der vorangehenden von der philosophischen, um von dieser aus eine Schwierigkeit gegen eine Erschaffung aus der Hyle zu gewinnen. Sie beginnt mit der orthodoxen Lehre von der Schöpfung: "1) Moses schrieb, daß Gott * Himmel und Erde erschuf. 2) Aus der Erde, die er erschaffen hatte, formte er uns, * und der Name 'Schöpfer' ist (dafür) Zeuge". Gegen die andre, häretische Lehre von der Erschaffung aus der Hyle, wird anschließend ein Einwand erhoben, der von der philosophischen Definition der Hyle, daß sie *mia ūdeni enantion* (Aristoteles) sei, ausgeht mit den Worten: "3) Wenn aber die Hyle eine Einheit ist (*ḥdâ hī medem*), * woher dann die ungezählten Arten: 4) Himmel und Wasser und Feuer * und Finsternis, Licht und *rūḥâ*, 5) Naturen, die voneinander getrennt sind". Wasser, Feuer, *rūḥâ*, Licht und Finsternis sind die fünf bardaisanischen Elemente (*ītyē*). Ich habe bereits anderswo ([26]) ausgeführt, daß hier die bardaisanische Hyle bekämpft wird.

Die Fortsetzung der Polemik gegen die Hyle Markions von Strophe 1 bringt Strophe 3. Denn sie kehrt zur mythologischen Hyle zurück mit der Frage: "1) Und warum bedurfte die Hyle

([25]) Im Kommentar zum *Diatessaron*, ed. LELOIR, S. 122,6, fragt Ephräm sicher nur spöttisch und nicht im Ernst: *aw da-l-mâ tanway sâm(ū) baynâthōn* d. h. eine Abmachung zwischen dem Fremden und dem Schöpfer, des Inhalts, daß einmal der Schöpfer verkünden dürfe: "Ich bin der Erste und der Letzte" und eine andresmal (bei der Verklärung) der Fremde: "Das ist mein geliebter Sohn; auf ihn sollt ihr hören". Für unsre Stelle ist daraus wohl nichts zu gewinnen.

([26]) In *Bardaisan und seine Schule bei Ephräm*, *Le Muséon*, 1978.

* der vom Schöpfer (stammenden) Seele (*nafšâ*), 2) und (warum) sollte nicht ihr eigner Hauch (*mappōḥītâh dīlâh*) * Leben dem Staub geben? 3) Und wenn dem Staub fremd ist * der von der Hyle (stammende) Hauch, 4) wenn (also) sie (die Hyle) dem Ihren (Staub, Erde) fremd ist, * um wie viel mehr ist dann beiden (der Hyle und dem Staub) fremd 4) der Hauch des Schöpfers!".

Es überrascht nicht, daß schon Markion biblisch von der menschlichen Seele als dem Hauch des Schöpfergottes sprach und daß er aus den Sünden dieser Seele einen Vorwurf gegen den Schöpfer gewann. Das sagt uns Tertullian in *adv. Marcionem*, II,9,1: "quoquo tamen, inquis, modo substantia creatoris delicti capax invenitur, cum adflatus [! = *mappōḥītâ*] dei, id est anima [*nafšâ*] in homine deliquit". Tertullian weist den Vorwurf dadurch zurück, daß er einen Unterschied zwischen adflatus und spiritus (dei) macht. Die Hyle erscheint in der ganzen Auseinandersetzung nicht, wohl aber (in II,10,1) der diabolus, wovon im Folgenden bei Strophe 16 zu sprechen sein wird, bei der Behauptung, man nenne den Satan (auch) Hyle.

Ephräms Strophe zeigt dagegen wieder klar die voll personifizierte Hyle mit eignem Lebenshauch. Dieser spielt zwar im Mythus bei Eznik keine Rolle; er wird offensichtlich vom Polemiker Ephräm herangezogen, um seinen Einwand gegen das Einhauchen des Schöpferhauches in den von der Hyle stammenden Körper zu steigern. Doch kann man darauf hinweisen, wie im Mythus der Schöpfer in aller Form mit der Person der Hyle verhandelt: "Gib mir von deiner Erde und ich gebe von mir Geist". Für "Geist" erscheint auch hier anschließend: "lebendiger Hauch" ([27]). Das dreimalige *nukrâyâ* (fremd) beweist wenig, weil es nicht im typisch markionitischen Sinn steht. Auf jeden Fall kommt Mani hier nicht in Frage. Dazu ist sein Mythus von der Erschaffung des Menschen zu verschieden.

Anders steht es in der vierten Strophe. Sie lautet: "1) Und wenn der Körper nicht (unmittelbar) von der Hyle stammt * sondern von jenem Besitz der Hyle, 2) und (wenn) die Seele nicht (unmittelbar) vom Schöpfer (stammt) * sondern (nur) Besitz des Schöpfers (ist), 3) dann finden sich (auf beiden Seiten) zwei Herren, * die (zwei) Besitzer und ihre (zwei) Besitztümer. 4) Behalte

([27]) Über die armenischen Ausdrücke, die hier heranzuziehen wären, kann ich nicht urteilen.

(das) in deinem Geist, o Hörer: * vier fremde *ītyē* (göttliche Wesen), 5) die der Disput des Leugners eingeführt hat!".

Die Argumentation dieser Strophe ist sehr merkwürdig. Sie kehrt zu der Ausgangsposition der 3. Str. zurück: der Körper ist von der Hyle und die Seele vom Schöpfer. Dazu macht nun Ephräm eine Distinktion: das "sein von" kann eine Wesensidentität ausdrücken oder nur ein "gehören, Eigentum von jemand sein". Das berührt sich mit der oben von Tertullian gegen Markion gemachten Unterscheidung zwischen adflatus und spiritus dei. Aber die Situation bei Ephräm und die Folgerung, die er daraus zieht, weisen in eine ganz andre Richtung. Hier scheidet der Fremde ([28]), der gute Gott, völlig aus. Es ist nur mehr vom Schöpfer und der Hyle die Rede und die Hyle ist hier offen ausgesprochen "Herr" wie der Schöpfer! Und die beiden Herren haben ihren Besitz, ihr Reich, und alle zusammen bilden vier *ītyē* (göttliche Wesen)! Wenn das nicht reine Gedankenkonstruktion Ephräms sein soll, dann kann ich es nur manichäisch verstehen. Schon Ephräms Ausgangsposition: der Körper stammt von der Hyle, die Seele vom Schöpfer (von Gott), ist, da einerseits vom Fremden nicht die Rede ist und andrerseits die Hyle personifiziert als Gegenspieler Gottes erscheint, rein manichäisch. Eine Analyse des Begriffes *qenyânâ* (Besitz) führt in die gleiche Richtung. Das Wort erscheint zwar sonst in der Polemik gegen Mani nicht. Ephräm gebraucht es öfters in seiner eignen religiösen Sprache, wo zu Gott "dem Besitzer" die Geschöpfe, vor allem die Menschen, seine Diener (Sklaven), als sein Besitz treten, wie in *Hy. de fide* 63,7. Auf den Lichtgott Manis und seine Hyle übertragen scheiden Geschöpfe aus dem Nichts aus. An ihre Stelle treten die Emanationen und Ausgeburten, wie die fünf *zīwânē* (Elemente = Seele!) auf der einen Seite und die entsprechenden fünf Reiche mit ihren Teufeln auf der andern. Daß sich dabei die Zweizahl der beiden *archai* multipliziert, hebt Ephräm in seiner Polemik ein paarmal hervor, wie z. B. in *Pr. Ref.* I,10, 13 ff., wo von den zwei manichäischen Wurzeln (= *archai*) die Rede ist, "die für die Untersuchung sich als viele herausstellen; denn er (Mani) führt (auch) einander entgegengesetzte Kinder und Ausgeburten ein".

([28]) In dem *ītyīn nukrâyīn* des Schlußsatzes ist das *nukrâyâ* wieder ganz neutral und daher unmarkionitisch.

Im Gegensatz zur 4. Strophe kehrt die Strophe 5 wieder eindeutig zu Markion zurück, was das Erscheinen des Fremden (*Nukrâyâ*) klar beweist. Die erste Hälfte der Strophe lautet: "1) Und wozu war der Schöpfer angewiesen * auf jenen Körper von der Hyle? 2) Um seine *rūḥâ* in ein Gefängnis einzusperren? * Andre befreien, und er sperrt ein!" Die *rūḥâ* des Schöpfers, von der hier die Rede ist, wurde im Schluß der 3. Strophe *mappōḥīteh d–ʿâbōdâ* genannt, Hauch des Schöpfers, wofür zu Beginn der gleichen Strophe das einfache *nafšâ* (Seele) stand. Im zweiten Teil der 5. Strophe wird Ephräm die *rūḥâ* trichotomisch (29) auf den höheren, geistigen Seelenteil einengen. Das gnostische Einsperren der Seele in den Körper weist indirekt hin auf Markions Ablehnung einer Auferweckung des Körpers. Harnack verbindet dies mit der Lehre von der bösen Hyle und sieht in beidem einen Einfluß der syrischen Gnosis auf Markion, die er durch Vermittlung des Cerdo erlitten habe. "Die Verurteilung des Fleisches und die Einschränkung der Erlösung auf Seele und Geist (während diese doch dem "fremden Gott" ebenso fremd sind wie das Fleisch) verstärkt die Vermutung, daß diese beiden nahe zusammenliegenden Lehren (die von der schlechten Materie und die von dem erlösungsunfähigen Fleisch) der ursprünglichen Konzeption Markions nicht angehören" (30).

Der zweite Teil der 5. Str. setzt stillschweigend den Gedankan voraus: der Schöpfer sperrt die Seele ein, aber der Fremde befreit die Seelen, die an ihn glauben, und nimmt sie in seinen Himmel auf. Dagegen nimmt Ephräm mit Hilfe seiner Psychologie folgendermaßen Stellung: "3) Und wenn nun die *rūḥâ* * ohne Körper nichts tun kann, 4) dann ist sie also im Raum des Fremden * des Denkens beraubt, 5) da der Körper nicht mit ihr emporsteigt". Ich habe schon hervorgehoben, daß hier Ephräm *rūḥâ* trichotomisch auf die Geistseele einschränkt, für die er sonst auch *maḥšabtâ* und *tarʿītâ* sagen kann, die beide neben dem Seelenteil auch dessen Tätigkeit, das Denken, bezeichnen können. Das *tarʿītâ* im letzteren Sinn erscheint gleich in der 4. Strophenzeile, in dem Ausdruck: *baṭṭīlâ men tarʿītâ.* Zur Rechtfertigung meiner Übersetzung (des Denkens beraubt) kann ich auf die Anmerkung

(29) *Vgl.* dazu zuletzt in: *Ephräms Brief an Hypatios, Or. Chr.* 58 (1974), S. 95, Anm. 60.

(30) *Vgl.* S. 140.

in CSCO vol. 170/*Script. syri* tom. 77, S. 167 verweisen. Die hier auf die Geistseele eingeengte Aussage wird in *Hy. c. haer.* 42,8 auf die ganze Seele erweitert mit den Worten: "Wie sehr ist der Körper mit der Seele (*nafšâ*) verwandt, die ohne ihn auch untätig (*baṭṭīlâ*) ist". *Hy. de Paradiso* 8,7 nennt dazu die Tätigkeit der beiden Seelenteile, die *regšē* (Sinneswahrnehmungen) und die *īda'tâ* (das Erkennen) ([31]).

Von den Sinneswahrnehmungen der Seele spricht auch sofort unser Hymnus 48 in der anschließenden 6. Strophe, in der Ephräm seine Lehre von der Abhängigkeit der Seele vom Körper weiterhin zu einer Polemik gegen Markion verwendet, die bei ihm öfters wiederkehrt: nur durch die Sinne des Körpers kann die Seele sehen und hören. "Sie soll ohne Ohren die Stimme, auch die Stimme des Fremden, hören! Man lese tauben Ohren aus den Schriften jenes Fremden vor! ([32]) Seht wie beide schwach sind: der gute (Gott), der die Ohren nicht geöffnet und die Seele, die seine Stimme nicht gehört hat!".

Von der Hyle ist hier, in der 6. Str., nicht mehr die Rede. Sie kehrt noch einmal kurz in der folgenden 7. Str. wieder. Hier geht Ephräm in seiner Polemik von dem gerechten Gott Markions aus, indem er sagt: "Es war auch nicht gerecht für den Gerechten, die von ihm (stammende) Seele mit dem von der Hyle (stammenden) bösen Körper zu verbinden". Es folgt, daß daraus sich auch noch ein zwiespältiges Verhalten des Schöpfergottes dem schlechten Körper gegenüber ergeben würde, indem er im Falle des Elias diesen bösen Körper liebte (u. in den Himmel erhob), im Falle des Kore und Dathan aber ihn haßte und ihn in den Abgrund verstieß, dem Körper des Moses Glanz verlieh und den des Giezi mit Aussatz schlug.

Dieses Thema wird dann in den Strophen 8-12 weiter geführt, ohne Erwähnung der Hyle. Sie erscheint wieder in Str. 13, wo das Thema durch die Unterscheidung von menschlichem und tierischem Körper, von menschlicher und tierischer Seele eine neue und komplizierte Wendung nimmt. Strophe 13 nimmt den

([31]) *Vgl.* dazu meinen Kommentar zu der Stelle in *Studia Anselmiana* XXVI (Roma 1951) S. 82 ff.

([32]) Zu diesem *neqrōn* gehört das *qeryânâ* (*d–Nukrâyâ*) von *Pr. Ref.* II,117,19, wo von 117,1 an der gleiche Einwand breit ausgeführt wird.

Körper vor: "1) Ferner: die Körper der Tiere * sind alle für Gott gleich. 2) Die Körper der Menschen aber, * (hier) gibt es einige, die (Gott) liebt und (andre, die er) haßt. 3) Und wenn es die Natur aller (Körper) ist, Kinder der Hyle zu sein, * warum dann der Unterschied unter den Tieren, 4) daß es hier (für den Schöpfergott) unreine und reine Tiere gibt, * ohne daß die Lämmer (Gottes) Gebot beobachtet 5) noch die Wölfe das Gesetz übertreten hätten!" Beiden Einwänden liegt die gleiche Schwierigkeit zugrunde, die gesteigert in der Lehre Manis wiederkehrt: eine Herleitung aller Körper aus der bösen Hyle (hier: sie sind *bnay Hūlē*) macht das Böse zu einer physischen Größe, die keinerlei moralische Differenzierung von gut und bös mehr zuläßt. Der Schöpfer müßte daher die Körper aller Menschen vernichten, wie er das bei den Tieren tut, und dürfte keinen Unterschied machen zwischen den Körpern moralisch guter und böser Menschen, wie andrerseits sein Unterscheiden zwischen unreinen und reinen Tieren jeder moralischen Grundlage entbehrt.

Strophe 14 geht von hier zum Problem der Tierseele über. Ephräm kannte die manichäische Lösung. Eindeutige Lehre Manis ist es, daß alle Seelen — und beseelt ist für ihn alles, nicht nur die Tiere, sondern auch die Bäume und Pflanzen und selbst leblose Dinge wie die Steine — unmittelbar vom Lichtgott stammen. Für Ephräm ergibt das, wie er in *Hy. c. haer.* 22,15 sagt, die Blasphemie, daß die Seele in einem Hund von der Natur der Gottheit sei und so Gott sogar in einem Hund wohnen soll. Daß er über die markionitische Lehre in diesem Punkt nichts Sicheres wußte, geht aus Strophe 14 und 15 hervor. Strophe 14 lautet: "1) Und jene Seele in den Tieren, * sie sollen uns sagen, von wem sie ist! 2) Wenn sie vom Gerechten ist, dann ist er nicht gerecht, * da er (sogar) in (unreinen) Kriechtieren seine *rūḥâ* wohnen ließ. 3) Auch der Gute ist dann nicht gut, weil er sich nicht kümmerte * um jene Seele, die verwandt ist 4) mit dieser Seele, die in uns wohnt. * Vernachlässigte er (sie) aus Schwachheit, 5) oder etwa gar aus Bosheit?" Damit ist am Gerechten und zugleich auch am Guten (Fremden) Kritik geübt, für den Fall, daß die Tierseele vom Gerechten stammt. Strophe 15 geht zu der anderen Möglichkeit einer Verbindung der Tierseele mit der Hyle über. Schon Strophe drei hatte hier den Einwand erhoben, warum die Hyle nicht durch ihren eignen Hauch den Menschen belebt hat. In Strophe 15 wird als Möglichkeit ins Auge gefaßt, daß von

ihr wenigstens die Seele unreiner Tiere stamme mit den Worten: "Wenn aber von der Hyle jene Seele in den Kriechtieren ist". Ephräm weist sofort eine derartige Einschränkung ab mit den Worten: "dann sind von der Hyle auch die (Seelen der) ([33]) reinen Tiere". Das führt zu der weiteren Schwierigkeit: wie konnte dem Schöpfergott das Brandopfer eines Tieres gefallen, wenn das ganze Tieropfer, Körper und Seele, unrein, d. h. hylisch, ist?

Einen neuen Gedanken mit einer sehr wichtigen Aussage über die Hyle bringt nun die anschließende Strophe 16. Sie lautet: "1) Und wenn die Hyle körperlich ist, * wie (können) dann die Dämonen, die aus ihr sind, 2) fein und geistig ([24]) sein? * Dem Satan geben sie den Namen "Hyle" ([35]). 3) Und wie (kann) dann der Körper von ihm sein, * da doch jener (Satan) unsichtbar und dieser (der Körper) sichtbar ist? 4) Oder gibt es zwei Hylai, * die getrennt sind in ihren Naturen, 5) obwohl gleich in ihren Namen?" Die zentrale Aussage dieser Strophe, die Identifizierung des Satans mit der Hyle, trifft voll und ganz bei Mani zu. Auch nach Ephräm. Ich habe dafür anderswo ([36]) in einem größeren Zusammenhang vor allem die beiden Stellen *Pr. Ref.* I,176,39 mit: *Bīšâ w–Sâṭânâ* und I,182,16 mit: *bīštâ w–Sâṭânâ* angeführt und gezeigt, daß das *wĕ* beider Stellen explikativ ist und daß so sich aus der zweiten eine Identifizierung des Satans mit der Hyle ergibt. Denn *bīštâ* ist das gr. *kakon* bzw. *kakia*, die beide als Bezeichnung des bösen Prinzips bei Mani an die Seite von Finsternis und Hyle treten. Im gleichen Zusammenhang gebe ich auch eine ephrämische Parallele zu dem von Serapion angeführten manichäischen Satz: *to sōma ephorēsamen tū Satanā* = wir trugen den Körper des Satans, woraus Ephräm in unsrer Strophe

([33]) Ephräm sagt nur *ḥaywâtâ* (*dakyâtâ*) "Lebewesen"; doch sind bei der engen Verbindung von Leben und Seele damit auch ihre Seelen mitgegeben, wie aus dem Anschließenden hervorgeht.

([34]) Syr: *qaṭṭīnīn âf rūḥânīn*; daß damit keine absolute Geistigkeit ausgesagt wird, sondern nur feinste Körperlichkeit, davon gleich im Folgenden.

([35]) Syr: *l–Sâṭânâ* (*h*)*ū qârēn Hūlē*. Zur Konstruktion (man beachte die syntaktische Funktion des Akk. mit *lĕ* und ohne *lĕ*!) vgl. *Hy. de fide* 63,8: (Gott) *malkē qrâ l-ʿabdaw* (er gab seinen Dienern den Namen "Könige"). Oder im *Komm. zu Gen. Ex.* (ed. Tonneau in CSCO, syr. 71, S. 31,26): *mʿaddrânâ qrâh l-Ḥawwâ*.

([36]) In der in Anm. 11 erwähnten Abhandlung, S. 46.

den Einwand gewinnt: der Körper ist sichtbar, Satan dagegen unsichtbar.

Ephräm hat aber hier doch wohl Markioniten im Auge, aber nicht Markion selber. Denn im entscheidenden Satz steht der Plural: sie geben den Namen (*qârēn*), nicht der Singular (Markion). Und daß der Plural die Markioniten meint und nicht allgemein die von Ephräm bekämpften Häretiker (Mani, Bardaisan und Markion), dafür spricht der gleiche Plural in den vorangehenden Strophen, Str. 14, Z. 1b und Str. 6, Z. 3a. Gegen eine ausschließliche Verbindung unsrer Strophe mit Mani sprechen auch die *šēdē* (daemones) des Anfangs. Denn hier wäre der typisch manichäische Ausdruck dafür: *arkontē*, die Ausgeburten der Hyle, des Satans.

Daß die Identifizierung von Hyle und Satan nicht Markion selber zugeschrieben wird, ist wichtig. Denn in diesem Fall wäre die Behauptung falsch. Der Satan Markions ist, wie schon Harnack gezeigt hat, der orthodox christliche (37). Ich habe schon oben auf Tertullian, adv. Marc. II,9,1 verwiesen, wo er sich gegen die Folgerung wendet, die Markion aus der Sünde der menschlichen Seele zieht: substantia creatoris delicti capax invenitur cum adflatus dei, id est anima, in homine deliquit. Die Polemik wird in II,10,1 weitergeführt für den folgenden Fall: "sed si ab homine in diabolum transcripseris mali elogium ut instinctorem delicti ut sic quoque in creatorem dirigas culpam ut in auctorem diaboli". Das heißt also: auch für Markion ist der (Schöpfer)gott auctor diaboli; denn der diabolus ist ursprünglich ein Engel, wie anschließend noch indirekt gesagt wird und direkt in *adv. Marc.* V,16,6, wo von "Satanas angelus creatoris" die Rede ist im Zusammenhang mit der Exegese zu 2 *Thess.*, 2,9 ff., einer Stelle, in der Markion das (*hē parūsia kat' energeian*) *tū Satanā* beibehalten hat (38). Wahrscheinlich kommt die gleiche Situation auch bei Ephräm in *Hy. c. haer.* 34,4 zur Geltung. In Str. 3 wird hier gesagt, daß der Fremde auf Grund seiner Güte die Seinen weder tadeln noch züchtigen dürfe, um nicht dem Gerechten zu gleichen. Er würde so bei seinen Schafen für die Wölfe arbeiten; "denn er hat keinen starken Stecken". Darauf Str. 4: "Liebt etwa der

(37) *L.c.* S. 139: "Marcion dachte über den Teufel nicht anders als die große Christenheit".

(38) *Vgl.* HARNACK, *l.c.* S. 112*.

Gute den Bösen (das heißt) ([39]) den Satan? Haßt er ihn, dann hat er Anteil an der Gerechtigkeit; liebt er ihn, dann ist seine Liebe häßlich; denn er liebt Satan". Von der Hyle ist hier weit und breit nicht die Rede. Es scheint nur der christliche Satan in Frage zu kommen.

Dieser Punkt der Lehre Markions mußte sich bei den Sekten seiner Kirche ändern, die zu einer Dreiprinzipienlehre übergingen, wie das Megethius tat. So tritt bei ihm an die Seite des guten und des gerechten Gottes als dritter *ho ponēros*, wohl zweifellos, weil ganz persönlich gefaßt: der Böse = der Satan. Seine Identifikation mit der Hyle bei Eznik drängt sich auf. Und damit hätten wir die Situation der 16. Strophe unsres ephrämischen Hymnus erreicht. Weil das zugleich eine ganz große Annäherung an die Lehre Manis bedeutet, kann man den Verdacht hegen, daß diese Entwicklung schon unter manichäischem Einfluß stand.

Nun zum ganzen Inhalt der Strophe 16. Ephräm geht hier in seiner Bekämpfung der Lehre, daß die Dämonen von der Hyle stammen und Satan sogar mit ihr identifiziert wird, von der These aus, daß die Hyle körperlich sei. Also müßten auch Dämonen und Satan voll körperlich sein. Die Dämonen sind aber *qaṭṭīnīn* und *rūḥânīn* und Satan ist im Gegensatz zum sichtbaren Körper unsichtbar. Im Grund sind die beiden Aussagen über Dämonen und Satan identisch; denn Satan ist unsichtbar, weil auch er *qaṭīn* und *rūḥânâ* ([40]) ist. Nun zeigt aber das Wort *qaṭīn* (fein), daß hier auch *rūḥânâ* nicht absolute Geistigkeit in unserem Sinn ausdrückt, sondern von dem Element *rūḥâ* (Lufthauch) abzuleiten ist, wie das *nūrânâ*, das oft neben *rūḥânâ* steht, von dem Element *nūrâ* (Feuer), daß also beide als "lufthauch- und feuerartig" zu fassen sind. Auch nach Ephräm, der hier weitgehend auf dem Boden eines stoischen Materialismus bleibt ([41]). Die Folge davon ist, daß sein Einwand wenig stichhaltig ist, weil er nur einen

([39]) Syr. das explikative *wĕ*, genau so wie im gleichen Ausdruck in *Pr. Ref.* I,176,39.

([40]) In *Hy. c. haer.* 19,1 heißt es unmittelbar: *Sâṭânâ d-rūḥâ hū*, was gleichbedeutend ist mit *rūḥânâ*.

([41]) Selbst Gott kann er von einer stoisch materialistischen Auffassung nur durch eine seiner Antithesen retten, nämlich: Gott hat und hat nicht *qnōmâ*. Davon ausführlich in meiner Abhandlung in Anm. 11. erwähnten, über "Ephräms Polemik gegen Mani..." S. 75-77.

Gradunterschied und nicht einen Wesensunterschied zwischen den Körperlichen (den Menschen) und den Dämonen aufzeigen kann.

Das wirkt sich auch auf seine Schlußfrage aus: "Oder gibt es etwa zwei Hylai?", eine Hyle für die Körperlichen und eine andre für die "geistigen" Dämonen und Satan. Ephräm lehnt das als nicht möglich indirekt dadurch ab, daß er zu "zwei Hylai" den Relativsatz hinzufügt: "die dann getrennt durch ihre Naturen wären, obwohl gleich durch ihre Namen". Da für Ephräm der Name, die Bezeichnung, das Wort, soll es nicht ein leeres Wort sein, an das bezeichnete Ding (*qnōmâ*) gebunden ist (42), kann der eine Name Hyle nicht auf zwei Dinge gehen, deren Naturen (Wesen) verschieden sind. Wobei Ephräm wieder nicht berücksichtigt, daß "zwei Hylai" ja auch auf zwei nicht wesensmäßig, sondern nur graduell verschiedene Dinge bezogen werden könnte(43).

In der anschließenden 17. Strophe geht Ephräm von den Dämonen zu den Engeln über. Dabei verschwindet mit der Hyle auch jede Polemik gegen Häretiker. Ephräm hat es hier mit einer eignen Schwierigkeit zu tun. Er knüpft dabei an die mehrmals erwähnte Lehre Markions an, die sich aber mit der biblisch orthodoxen deckt, daß die Seele *mappōḥītâ* (adflatus) (des Schöpfers) sei. Dazu stellt er die Frage: "woher (dann) die Engel aus *rūḥâ*?" Das syrische: *ʿīrē d-rūḥâ* ist mit dem schon besprochenen *rūḥânâ* gleichbedeutend. Wir haben ferner schon gesehen, daß *mappōḥītâ* durch *rūḥâ* und *nafšâ* ersetzt werden kann. Als Antwort auf die

(42) So in *Sermo de fide* II,585 ff. (CSCO vol. 212/*Syr.* 88, S. 20).

(43) Ephräm spricht hier offenbar nur rein theoretisch von zwei Hylai. Die merkwürdige und unausgeglichene Lehre der Neuplatoniker von zwei Hylai, der intelligiblen und der sinnlichen, war ihm wohl sicher unbekannt. Zu dieser bemerkt ZELLER (*Philosophie der Griechen*, 4. Aufl., Leipzig 1903, S. 580), daß der Unterschied zwischen beiden so groß ist, "daß wir kaum wissen, welche Gleichheit derselben, außer der des Namens, noch übrig bleibt". Die intelligible Materie verdankt ausschließlich einer philosophischen Schwierigkeit ihr Entstehen. Die bösen Dämonen und Satan können aber auch hier ihre Bosheit nur von der bösen, sinnlichen Materie haben, was durch die Zwitterstellung der Dämonen (im umfassenden griechischen Sinn als Wesen unter den Göttern) ermöglicht wird, die ZELLER (S. 625 f.) so angibt: "In der intelligiblen Welt gibt es keine Dämonen und bis herab zur Sphäre des Mondes nur Götter. Die unter den Göttern stehenden Dämonen sind Affekten unterworfen und an eine Materie gebunden. Sie haben einen Leib aus intelligibler Materie und können, um zu erscheinen, Feuer- oder Luftleiber annehmen".

gestellte Frage drängt sich daher der Gedanke auf: Engel und Seele kommen in gleicher oder wenigstens ähnlicher Weise von Gott. Ephräm fährt fort, und nun ganz offen orthodox, d.h. also ganz aus und für sich: "Wenn die Engel aus dem Nichts sind und auch die Seele aus dem Nichts ist, und wenn sie alle vom Schöpfer sind". Diese Voraussetzungen verstärken die dem Sinn nach zu ergänzende Antwort auf die vorangehende Frage, nämlich die Gleichheit oder doch nahe Verwandtschaft von Engel und Seele. Die anschließende Frage ohne jede Antwort ist somit eine Aporie Ephräms, die ohne Lösung bleibt. Sie lautet: "wie sind dann die Engel nicht darauf angewiesen, mit dem Auge des Körpers zu sehen, (während) die Seele ohne die Sinne weder sehen noch hören kann?" (44).

In der folgenden letzten Strophe 18 kehrt Ephräm zu den Dämonen zurück und mit ihnen erscheint wieder die Hyle und die Polemik gegen Markioniten. "Und wenn die Dämonen, Kinder der Hyle (*yaldēh d–Hūlē*), den Körper, der von ihr (der Hyle) ist, verachten...". Von den Dämonen hieß es zu Beginn der 16. Str. nur allgemein, daß sie von der Hyle sind (*šēdē d–menâh*). Wenn hier statt dessen der Ausdruck *yaldē d–Hūlē* steht, so darf man dabei das Bild nicht verflüchtigen (45). Denn sein mytholo-

(44) Ephräm bringt öfters zu dem Thema: Engel, Dämonen, Seele und Körper Schwierigkeiten vor, ohne sie lösen zu können. Am eindrucksvollsten in *Hy. c. haer.* 29, in dem die Frage durch die Hereinnahme von Schlaf und Traum noch verwickelter wird und der in voller Resignation endet. Ferner sei auf das Teilproblem nach der Gestalt (*ṣalmâ*) und der Form (*ṣûrtâ*) der Engel verwiesen, das er in *Hy. de fide* 26,3 und 55,5 aufwirft und das nach *Pr. Ref.* II,21,30 ff. nicht lösbar ist, weil und insoweit wir die Engel nicht sehen (*vgl.* zur Stelle Übersetzung und Kommentar in *Oriens Christianus* 60 (1976) S. 43). *Vgl.* ferner *Hy. de fide* 75,25 f.: "Es sollen uns die Sinne deines Körpers von den Sinnen, den *rûḥânâyē*, der *šēdē* berichten! Mit welcher Nase riecht Legion? Mit welchen Füßen eilt der Böse durch die Schöpfung?" Das heißt also: die Schwierigkeit ist für den Bereich der sinnlichen Wahrnehmungen nicht lösbar. Theoretisch hätte Ephräm eine philosophische Lösung in seiner eignen Wendung von *Pr. Ref.* I,8,40 gehabt, in: *qnōmâ rûḥânâ d-malakē*; denn *qnōmâ* schließt ein Doppeltes in sich: einen festen Umriß und irgendeine Form von Körperlichkeit.

(45) Wie man das bei dem verwandten Ausdruck *bnay Hūlē* in Strophe 13, Z. 3 tun konnte, weil hier *bnay* steht und das Subjekt unpersönlich (Körper) war. Daß auch *bnay* konkret zu nehmen sein kann, zeigen die gleich im Folgenden erscheinenden manichäischen *bnay* (*nuhrâ w–ḥešokâ*).

gischer Hintergrund wird sofort sichtbar durch den Hinweis darauf, daß Ephräm in *Pr. Ref.* I,10,17 die Ausgeburten der beiden manichäischen Prinzipien, des Lichtgottes und der Hyle, *yaldē* und *yubbâlē* nennt, wofür sonst auch *bnay* (*nuhrâ w–ḥešokâ*) steht wie in *Pr. Ref.* I,75,39 ff. Der Wenn-satz gibt auch hier den Ausgangspunkt für die anschließende Kritik. Sein Inhalt: die Dämonen verachten den (menschlichen) Körper, meint wohl ihr Wirken in den Besessenen wie in den Besessenen von Gadara. Ephräm benützt dies zur Kritik an dem markionitischen Schöpfergott, indem er fragt: "Was hatte es (da) der Schöpfer nötig, seinen Hauch (*mappōhītch*) in ihm (dem Körper) (46) wohnen zu lassen?" Wozu wohl zu ergänzen ist: im Körper, mit dem die Dämonen ihren Spott treiben.

Der zweite Teil der Strophe geht von der Tatsache aus, daß die Dämonen zwar im Körper wohnen, ihm aber nicht, wie die Seele, Leben spenden können (47). Auf grund der markionitischen Lehre von der Herkunft des Körpers und des Dämons aus der Hyle gewinnt Ephräm daraus den Einwand: wenn so der Körper dem Seinen (dem mit ihm aus der Hyle stammenden Dämon) fremd ist, (er kann ihn ja nicht beleben), wie ist er dann mit der (vom Schöpfer stammenden) Seele verwandt (die ihm Leben geben kann) (48)?

Zum Schluß seien die drei wichtigsten Punkte, die *Hy.* 48 für unser Thema bietet, noch einmal kurz zusammengefaßt. Nachdem schon *Pr. Ref.* I,141,17 ff. von einem Betrug des Schöpfers an der Hyle gesprochen hat, gibt hier die 1. Str. dazu auch das Stichwort: Pakt, wodurch die Verbindung hin zu dem Mythus bei Eznik verstärkt wird. Strophe 3 steigert die Personifizierung der Hyle dadurch, daß ihr ein eigner Lebenshauch zugeschrieben wird. Die Personifizierung erreicht ihren Höhepunkt in der 4. Str., wo die Hyle zu einem Maryâ (Dominus) neben dem Schöpfer wird. Ihre "Besitztümer", die daneben genannt werden, schaffen eine Situation, die ganz manichäisch ist. Der dritte und wichtigste Punkt ist die Behauptung der Str. 16, Markioniten hätten

(46) Im Zusammenhang mit der einzig möglichen Lesart der Hs A ist auch der Femininpunkt in *bh* zu tilgen und *beh* zu lesen.

(47) Zweifellos ist das der Sinn des Textes: *lâ meškaḥ maḥḥē l–pagrâ w–šârē beh*. Die Negation darf entweder nicht auch auf das zweite Partizip bezogen werden oder man faßt *w–šârē beh* als Zustandssatz.

(48) *Vgl.* das ähnliche Argument in der 3. Strophe.

dem Satan den Namen Hyle gegeben. Dazu wurde ausgeführt, daß diese ganz manichäische Aussage nicht Markion selber, sondern Markioniten zugeschrieben wird und daß dies wahrscheinlich auch nach Ephräm von der ursprünglichen Lehre des Markion abweicht, dessen Satan der orthodox christliche war. Doch konnte seine *hylē kakē* unschwer den Anlaß zu einer solchen Entwicklung geben, die vielleicht schon unter manichäischem Einfluß stand. Denkbar wäre natürlich auch der umgekehrte Fall, daß jene spätere markionitische Sekte – die markionitische Großkirche vertrat wahrscheinlich auch noch zur Zeit Ephräms, wie dessen Polemik verrät, die genuine Lehre Markions — Einfluß auf Mani gewann; aber das ist doch wohl weniger wahrscheinlich.

4) Nachtrag: eine mythologische Einzelheit aus *Pr. Ref.* I,69,45-70,20.

Es wurde schon mehrmals darauf hingewiesen, daß das Mythologische, das Ephräm von der markionitischen Hyle berichtet, aus dem Mythus bei Eznik zu stammen scheint. Doch die mythologische Einzelheit, die darüber hinaus in *Pr. Ref.* I,69,40-70,19 für Markion berichtet wird, ist Eznik gegenüber neu; nur in einem Punkt scheint sie sich damit zu berühren. Den größeren Zusammenhang unserer Stelle bilden polemische Ausführungen Ephräms über Anlaß und Beginn der Schöpfung bei Mani, Bardaisan und Markion. Nachdem dabei in I,69,40-44 kurz die Lehre des Bardaisan erwähnt wurde, daß durch Zufall das Element der *rūḥâ* auf das Element des Feuers stieß, fährt Ephräm fort (49): "Markion sagte gegen (50) den Heiligen (51), daß er irgendeine

(49) Der Text weist leider einige Lücken und unsichere Lesungen auf. Ich habe versucht, durch Konjekturen und erklärende Zusätze ihm einen befriedigenden Sinn abzugewinnen.

(50) Das syr. *'al* könnte auch "über, von" bedeuten. Doch zu dem besser in den Zusammenhang passenden "gegen" *vgl. Hy. de fide* 1,11: die Seele, die sich selber nicht ertasten, ja sogar ihre eigne Existenz leugnen kann: *'alēh pūmâh gaddef*: ihr (eigner) Mund lästerte gegen sie".

(51) Der Text hat *qadīšâ* ohne jedes Fragezeichen. Wenn es Burkitt trotzdem unübersetzt läßt, so liegt dem wohl ein sachliches Bedenken zugrunde, dieses *qadīšâ* auf den Schöpfergott zu beziehen. Es muß aber den Schöpfergott bezeichnen und ich sehe hierin keine Schwierigkeit angesichts des alttestamentlichen Namens "der Heilige Israels". Er

Gestalt (*ṣūrtâ*) gesehen habe. Jene andren Dinge, die (noch) folgen, wollen wir nicht sagen. Ihrem Mund stand es zu, etwas Unerlaubtes zu sagen. Von woher nun floß, o Markion, der Anlaß, daß er (der Heilige, der Schöpfer) neu (*ḥadtâ'īt*, d.h. im Gegensatz zur vorangegangenen Zeit) jenes Etwas, das unter ihm war, wahrnahm (52)? Wenn der Gute (Gott), der über ihm (dem Schöpfergott) ist, die Hyle nicht wahrnahm, (so mag das hingehen). (Die Hyle) war doch unter ihm (dem Schöpfer)! Wie hat er sie da (erst) neu wahrgenommen, gegen seine Natur (53)! Oder ist sie (die Hyle) (erst) neu(lich) gegen ihre Natur emporgestiegen?" Damit schließt dieser Bericht sehr abrupt und Ephräm kehrt zur Lehre Manis vom Aufbruch der Söhne der Finsternis zurück, von dem er schon im Vorangehenden ausführlich gesprochen hatte.

Besteht meine Interpretation des schwierigen und nur lückenhaft entzifferten Texts zu recht, dann wäre also hier davon die Rede, daß der Schöpfergott, in der Mitte zwischen dem über ihm befindlichen guten Gott und der Hyle unter ihm, letztere lange Zeit nicht bemerkt hätte und erst zu einem gewissen Zeitpunkt ihrer gewahr wurde und zwar als einer *ṣūrtâ* (Gestalt, Bild), über die Ephräm weitere Einzelheiten verschweigt, weil er es, im Gegensatz zu Markion, für unerlaubt hält, sie anzuführen. Es geht wohl um sexuelle Dinge. Und das läßt an den auffälligen Zusatz denken, der sich hier im Mythus bei Eznik findet: Gott habe alles in Gemeinschaft mit der Materie erschaffen und "als ob die Materie ein Femininum und ein Eheweib wäre". Von einem späteren, plötzlichen Erblicken sagt der Mythus bei Eznik allerdings nichts (54). Das erinnert an den manichäischen Mythus,

---

paßt, polemisch ironisch gefaßt, vorzüglich zu dem Folgenden. Vgl. die ganz ähnliche Situation in *Hy. c. haer.* 50,7, wo von markionitischen Verleumdungen des *dakyâ w-qadīšâ* d.h. des alttestamentlichen Schöpfergottes die Rede ist.

(52) Die unlesbaren Buchstaben in 70,8 sind wohl mit Sicherheit auf grund des *argeš* von 70,15 in *nargšīw(hī)* zu ergänzen.

(53) Auch hier in 70,20 ist wohl sicher *d-lâ ba-kyânâh* zu lesen, entsprechend dem *d lâ ba-kyâneh* in 70,18. Das erste, vom Schöpfergott ausgesagt, "gegen seine Natur" meint wohl, daß der (allwissende) Gott die Existenz der Hyle hätte kennen müssen. Vom zweiten, auf die Hyle bezogenen, wird im Folgenden die Rede sein.

(54) Daß der Schöpfergott nach dem Mythus erst ganz spät die Existenz des Fremden erfährt, ist damit nicht zu vergleichen. Denn Hyle

wo umgekehrt die Söhne der Finsternis bei ihrem Emporstürmen plötzlich das Lichtreich sehen und es angreifen, was hier dann zur Entstehung der Welt führt. Und wenn Ephräm oben in seinem Bericht über die Lehre Markions ein Emporsteigen der Hyle als gegen ihre Natur bezeichnet, so ist das wohl sicher eine Vermengung mit dem bardaisanischen Mythus, wo diese Aussage mehrmals nicht von der Hyle sondern vom Element der Finsternis gemacht wird, die hier emporstürmt, gegen ihre Natur, der zufolge sie ja auch als schwerstes Element zu unterst ihren Platz hat ([55]).

Das alles mahnt zur Vorsicht in der Verwertung dieser mythischen Einzelheit. Auffällig ist auch, daß sie betont Markion selber zugeschrieben wird. Übrigens muß nachgetragen werden, daß auch die 1. Strophe des 48. Hymnus mit der Erwähnung des Paktes zwischen Hyle und Schöpfer Markion allein nennt. Doch bleiben das vereinzelte Fälle gegenüber der Masse aller übrigen Stellen, die mit Markion sich befassen — und es sind sehr viele; denn die Polemik gegen Markion überwiegt sowohl in den Hymnen wie in den Prose Refutations weit die gegen Bardaisan und Mani zusammengenommen —, in denen Ephräm nur von den zwei Göttern Markions spricht, vom Schöpfergott und vom guten Fremden. Das war also wohl auch noch zur Zeit Ephräms die Lehre der markionitischen Hauptkirche. Die Hyle hat hier offenbar keine große Rolle gespielt. Anders bei markionitischen Splittergruppen, die zu einer Dreigötterlehre übergingen. Die versprengten Einzelheiten eines Hylemythus, die Ephräm bietet, stammen wohl aus solchen Kreisen.

Benediktiner-Abtei
D-8354 Metten

Edmund Beck O.S.B.

---

und Schöpfergott gehören zusammen und sind nicht wesenhaft voneinander getrennt wie der Schöpfer und der Gute.

([55]) Ein Bild (*ṣūrtā*) spielt nach Ephräm auch bei Mani und bei Bardaisan eine Rolle, aber nicht zu Beginn der Schöpfung, sondern erst bei der Erschaffung des Menschen. Davon spricht er in der von mir schon eingehend erörterten Stelle, *Pr. Ref.* I,122,31-124,19 (in *Bardaisan und seine Schule bei Ephräm, Le Muséon*, 1978).

OCP, XLIV (1978) 31-51.

A Commentary of Gregory of Nyssa or the 38th Letter of Basil of Caesarea

Introduction

Of great importance in the study of the Fathers is the precise cognizance of the authenticity of their works. Only in this way is it possible to appreciate fully the content of their teaching, and this also in relation to other contemporary writers. Those who neglect the question of textual criticism are often compelled to devise theories in order to reconcile the discrepancies of opinion found in one and the same author, whereas these discrepancies very often come from the fact that some of the writings attributed to an author are not his.

There are two methods of determining the authenticity of an ancient work: by investigating its MS tradition (external criticism), or by studying its literary style (internal criticism). External criticism is generally the most reliable means of establishing the paternity of a writing; it enables us to retrace the history of a MS, the circumstances of its composition, by whom and for whom it was written, the origin of the variant readings, etc. However external criticism alone, especially if taken in the narrower sense of a history of the MS tradition, is insufficient to solve the problem of authenticity unless it is accompanied by a rigorous analysis and evaluation of all the available data. Otherwise a doubt may persist, for a writing may be attributed to an author only because he enjoyed greater popularity and authority in the past (1).

(1) See the apocryphal literature, especially the works circulated in the first centuries under the names of the Apostles, Dionysius the Areopagite, Athanasius of Alexandria, etc.

Basil of Caesarea (*ca.* 330-379) is to be reckoned among those highly esteemed authors to whom posterity attributed works he probably never wrote. Hence before the editors of his works can give us a critical edition of his writings they are compelled to study first the authenticity of some of his works. For the letters of Basil, which are his only writings to concern us here, such preliminary investigations have been partly accomplished (2). It has been possible to determine that Basil is not the author of *Letters* 8, 10, 16, 39-45, 47, 50, 81, 166-67, 169-71, 189, 197.2, 321, 347-60, 365-68, and probably also 46 (3). Among his spurious works to be quoted of late is *Letter 38* which deals with the difference between the οὐσία and ὑπόστασις, and which Basil would have written to his brother Gregory of Nyssa *ca.* 369-370 (4). According to A. Cavallin this could not be a work of Basil but of his brother Gregory written to Peter of Sebaste (5). Cavallin based his opinion on the few MSS he knew (6), but above all by rejecting the classic argument of internal criticism invoked by J. Garnier, "Stylus [scl. epist. 38] Basilii esse fetum clamitat" (7). Several scholars and critics including M. Richard, B. Altaner, S. Rudberg, H. Dörries, J. Quasten accepted the arguments of Cavallin (8). However, unlike *Letter 189*, *Letter 38* has not found as yet a place in the critical edition of the works of Gregory of Nyssa directed by W. Jäger *et al.* (9).

(2) I prescind here from the intricate question of Basil's correspondence with Libanius. On this problem I accept the opinion of M. Bessières quoted in J. Gribomont, *Introductio in t. 32 Patrologiae graecae* (photostatic rpt.; Turnhout 1961) pp. 10 f.

(3) See the bibliography in Gribomont, *ibid.*, pp. 7-11. A more updated bibliography can be found in P. J. Fedwick, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea* (Toronto 1978).

(4) Cf. PG 29, liv.

(5) *Studien zu den Briefen des hl. Basilius* (Lund 1944), pp. 71 ff.

(6) *Ibid.*, p. 71. The unfavourable circumstances of the Second World War did not allow him to pursue further his inquiries.

(7) PG 32, 325C.

(8) *Letter 38* is also quoted under the name of Gregory of Nyssa in G. W. H. Lampe, ed. *A Greek Patristic Lexicon* (Oxford 1961-65).

(9) For the letter to Eustathius see F. Müller, *Gregorii Nysseni opera dogmatica minora* (Leiden 1958) III, I, 3-16. By its literary form and style *Letter* 38 would also belong in the dogmatic treatises. Throughout this study I also refer to it by the name *Commentary* (see PG 32, 325A). Ὑπόμνημα could also be translated "treatise", "memorandum".

At the suggestion of J. Gribomont and under the direction of A. Orbe, I was invited to reexamine more closely the whole question of the authenticity of *Letter 38*. A year of painstaking research has fully corroborated the conclusions of Cavallin and even justified his method based exclusively on internal evidence.

In fact, from the contrasting superiority of external witnesses in favour of Basil — 34 MSS against 10 in favour of Gregory of Nyssa —, it is impossible to infer that Basil is the author of the *Commentary*. The marginal note of the oldest MS of Gregory, the Mon. 370, of the 10th century, indicates the reason for this universal and persistent attribution of the *Commentary* to Basil, which is none other than the style:

> Ὁ παρὼν λόγος ἐστὶ τοῦ μεγάλου Βασιλείου, γραφεὶς καὶ σταλεὶς εἰς τὸν παρόντα ἅγιον Γρηγόριον, ὡς ἐν ἑτέρῳ βιβλίῳ κέκτημαι, καὶ δῆλός ἐστιν ἀπὸ τῆς φράσεως καὶ τοῦ χαρακτῆρος, διὸ καὶ ὀφείλει γράφεσθαι Βασιλείου πρὸς Γρηγόριον τὸν ἴδιον ἀδελφὸν περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως (10).

The problem is consequently confined to internal criticism. It no longer consists in seeing how many external witnesses are on either side, but in knowing whether or not the ancient scribes and editors were right in assuming that style of *Letter 38* necessarily called for attributing it to Basil. It is precisely against this claim that Cavallin most strongly insisted by rebutting Garnier's motto, "Stylus Basilii esse fetum clamitat!"

Recently Hübner (quoted below n. 43) tried to minimize the import of stylistic evidence in favour of arguments based on conceptual similarities — for instance, the notion of *ousia*. However, "stylus est homo", and the exploration of the similarities of vocabulary and modes of expression provides stronger evidence for the paternity of a work than the study of its more elaborate (conscious) contents. In fact from its contents *Letter 38* could well be either Basil's or Gregory's, but the occurrence of certain ways of wording and expressing concepts points to its being a work of Gregory rather than Basil (11).

(10) J. GARNIER *suo modo* will try to inculcate the same idea (see above n. 7). This opinion without further support was accepted by most historians and theologians. See, however, E. VENABLES, *Gregory of Nyssa*, in *Dictionary of Christian Biography* (London 1887) II, 767, who without further explanation attributes the *Commentary* to Gregory.

The MS Tradition of Letter 38

1. *MSS of Basil's Letters*

The great majority of the MSS of the letters of Basil studied by M. Bessières and S. Rudberg ascribe to him *Letter 38*. On the whole there are 34 (+ 2) MSS of Basil's letters which M. Bessières divided into two principal groups A and B, and seven families Aa, Ab, Ac; Bo, Bu, Bx, Bz, respectively (12). The only family that ignores *Letter 38* is Bz, a small one composed of only 2 MSS, Vat. 435 from the 13th century, and Berol. 23 from the 16th century (13). This relatively late collection is the result of the merger of group B with group A (14).

The title of *Letter 38* in the Basilian MSS implies that it is a work of Basil addressed to his brother Gregory of Nyssa: Γρηγορίῳ ἀδελφῷ περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως (15).

From a note it would appear that most of the MSS which J. Garnier utilized in the edition of Basil's works attributed the *Commentary* to him (16). It is also very likely that the MS used

(11) The present study has been made available to A. Grillmeier; see his *Christ in Christian Tradition* 2nd ed. (London 1975) pp. 371 and 373.

(12) M. Bessières found and studied 27 MSS. His *La tradition manuscrite de la correspondance de S. Basile* (Oxford 1923) was published posthumously. G. H. Turner, the editor, supplemented it with many valuable critical and explanatory notes which partially affected some of Bessières' conclusions. For the subdivisions proposed by Turner see *ibid.*, p. 70 (note). In the classification of the MSS Bessières adopted a method based on the order of the letters. S. Rudberg discovered another 7 (+ 2) MSS which he easily incorporated in one of Bessières' families; see his study, *Études sur la tradition manuscrite de S. Basile* (Lund 1953) pp. 19-48. For want of more detailed information on two of the MSS found by Rudberg they are put in parentheses (see *ibid.*, pp. 21 ff.).

(13) For a description of these MSS see Bessières, *Tradition*, pp. 46-49. In Migne the MS. Berol. 23 is designated by the name of Codex Claromontanus.

(14) See Rudberg, *Études*, p. 48, contra Bessières, *Tradition*, pp. 152, n. 2; 111 ff., 141 ff., who regards it as the most representative of the whole of group B.

(15) Regarding the other titles and their value see below pp. 39 ff.

(16) Cf. PG 32, 325 (note), ... "eam [scl. epist. 38] Basilio tribuunt nostri codd. manuscripti".

in the *editio princeps* of *Letter 38*, printed in Hagoena, was the Oxon. Corpus Christi Coll. 284 (f a m i l y Ab) ([17]). I have collated the text of this edition with that of the Maurists' and have found them very similar. The variants of the Oxon. 284 are quoted in Migne among the 'editi'. However, it is highly improbable that Garnier had access to the MS itself; he probably knew the text of the printed edition only ([18]). As the text of the *Commentary* in Migne's edition suffers from flaws other than typographical errors — not all the readings are given nor is their provenance always indicated — the best modern edition is that of Y. Courtonne, prepared on the basis of the most reliable MSS, which are undoubtedly those of f a m i l y Aa. ([19]) Following this brief review of the MSS, let us turn to some of the most ancient versions and quotations of the *Commentary* ([20]).

Of the translations the most important is the Syriac of the 8th century; it is the only one to antedate most of our Greek MSS. It has been preserved in just one MS, the Codex Musei Britannici Orientalis 8606 ([21]). The volume consists of 141ff., mutilated at the beginning and end. Apart from *Letter 38* it contains fragments of the works of Athanasius of Alexandria as well as the two spurious works of Basil, the 4th and 5th books *Adversus*

([17]) *Basilii Magni et Gregorii Nazianzeni, theologorum, epistolae graecae nunquam antea editae* (Hagoena 1528). (*Letter 38* is under G).

([18]) With reference to the other MSS used by the Maurists in the edition of Basil's letters see PG 32, 65; also J. Gribomont, *Introductio in t. 32*, p. 3, who includes them in Bessières' families. For the subsequent additions to the corpus of Basil's letters see E. Amand de Mendieta, *Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de S. Basile de Césarée, Revue Bénédictine* 56 (1945-46) pp. 170-72; also *ibid.*, 52 (1940), p. 147.

([19]) *Saint Basile. Lettres* (Paris 1957), I, 81-92. The edition of R. J. Deferrari, *St. Basil. The Letters* (Cambridge, Mass., 1950) is a reproduction of the text of the Maurists.

([20]) Further information on the MSS can be found in the works of Bessières and Rudberg quoted above.

([21]) See C. Moss, *A Syriac Patristic Manuscript, Journal of Theological Studies* 30 (1929) 249-54, or better, W. H. P. Hatch, *An Album of Dated Syriac Manuscripts* (The American Academy of Arts and Sciences, Boston 1946), Plate XLVIII; cf. also H. G. Opitz, *Das syrische Corpus Athanasianum, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 33 (1934) 18-31.

Eunomium (22). The MS was transcribed at Edessa in A.D. 723 (that is, 1034 of the Macedonian calendar) by a priest named Gabriel. Judging particularly from the inclusion of *Letter 38* one can infer that the purpose of this collection was to gather patristic evidence against the Monophysites whose teachings were flourishing in the area (23). However, as Opitz rightly observes, its compiler has shown poor critical judgment, since many of the pieces chosen could be easily interpreted one way or the other(24).

The thirteenth in numerical order, *Letter 38* begins on f. 90a under the title "Discourse of St. Basil for Gregory, his brother, the bishop of Nyssa, on the οὐσία-ὑπόστασις". The ending is missing; the text abruptly concludes on f. 94b at the words ὡς γὰρ τὸ σῶμα πάντως. I was unable to collate the text of this ancient version with any of the Basilian MSS in order to determine its origin. Such a comparison would undoubtedly be useful also in the reconstruction of the original text of the *Commentary*, and it could even help solve the problem of its authorship.

Of the great number of ancient quotations we shall mention only three which in all probability antedate most of the extant Greek witnesses. The *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, written some time in the 8th century, quotes large portions of the *Commentary* under the name of Basil: par. 1-3; 35, II, IV; 190, II; par. 6: 265-68 (25). It is unfortunate that the author

(22) See OPITZ, *ibid.*, pp. 19 ff. Cf. J. LEBON, *Le pseudo-Basile (Adversus Eunomium IV-V) est bien Dydime d'Alexandrie*, *Le Muséon* 50 (1937) 61-83; W. M. HAYES, *The Greek Manuscript Tradition of (Ps.) Basil's Adversus Eunomium, Books IV-V* (Leiden 1972), and other more recent literature in M. GEERARD, *Clavis Patrum graecorum* (Turnhout 1974), II, no. 2837.

(23) Most of the works and passages inserted in the collection figure also among the sources quoted by the Council of Chalcedon against the Monophysites. On this Council's alleged quotation from *Letter 38* see below n. 27. Recently attention has been called to the apparent use of *Letter 38* during the iconoclastic dipute; see Ch. von SCHÖNBORN, *La 'Lettre 38 de s. Basile' et le problème christologique de l'iconoclasme*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 60 (1976) 446-450.

(24) *Das syrische Corpus Athan.*, p. 24. Also during the iconoclastic controversy the same authorities were used by either side; see von SCHÖNBORN, *ibid.*, pp. 449-450.

(25) The edition here quoted is that of F. DIEKAMP, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* (Münster 1907).

of this florilegium did not transcribe the full texts as this would have enabled us to determine what MSS he had at hand. Also in the *Florilegium de Trinitate*, of uncertain date, *Letter 38* appears under the name of Basil ([26]). According to Fabricius, it was also quoted under Basil's name in a work of St. Maximus on the Pseudo-Dionysius the Areopagite ([27]).

2. *MSS of Gregory of Nyssa*

The MS tradition of Gregory of Nyssa has recently been studied by W. Jäger and others working on a new critical edition of his works ([28]). However, in dealing with the contents of the MSS, Jäger in particular has limited himself to mentioning only those writings that he was preparing for publication. Little or nothing is said about the remainder of the contents. But from the MSS and catalogues of the MSS ([29]) it was possible to ascertain

([26]) Cf. Cod. Venet. gr. VII, 41 from the 16th century in E. MIONI, *Indici e cataloghi*, N.S. VI, *Codices graeci manuscripti* (Rome 1960) II, 92, 96.

([27]) *Bibliotheca graeca* (Hamburg 1729) VIII, 85. I was unable to identify this quotation. On the alleged quotation of the Council of Chalcedon (see E. SCHWARTZ, ed. *Acta Conciliorum Oecumenicorum* [Berlin 1914] II, I, 3, 112) on which some editors of Basil's works relied (e.g. GARNIER, DEFERRARI, COURTONNE, etc.) see O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (Freiburg 1923) III, 155, n. 1. Probably the words ταῖς ὑπογραφαῖς τῶν συνποιμένων ἀπαιτήσας τὴν συγκατάθεσιν ought to be referred not to *Letter 38* but to *Letter 125*. See also CAVALLIN, *Studien*, p. 73 and n. 23 above.

([28]) W. JÄGER studies the MSS mainly in the Prolegomena to the *Adversus Eunomium* (*Gregorii Nysseni opera*, 2nd ed., Leiden 1960) II and VIII, I, of the same series. More complete are the presentations of F. MÜLLER, III, I, and G. PASQUALI, VIII, II. For an overall assessment of this edition and future prospects see H. HÖRNER, *Über Genese und derzeitigen Stand der grossen Edition der Werke Gregors von Nyssa*, in M. HARL, ed. *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse* (Leiden 1971), pp. 18-50.

([29]) Here I list only the consulted works not quoted elsewhere in this article: J. BICK, *Die Schreiber der Wiener griechischen Handschriften* (Museion Veröffentlichungen aus der Nationalbibliothek in Wien, Vienna 1920); P. CALASANCTIUS, *De beeldspraak bij den hl. Basilius den Groote* (Nijmegen 1941); J. M. CAMPBELL, *The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basil the Great* (Washington 1922); A. C. CLARK, *The Descent of Manuscripts* (Oxford 1918); W. K. L. CLARKE, *The Ascetic Works of St. Basil* (London 1925); G. COPPOLA, *I codici*

that *Letter 38* is ascribed to Gregory in almost all of the MSS of g r o u p A/b/, and g r o u p B/b/.

These MSS include the following: Mon. 370, Mon. 107, Vat. 446, Par. 503, 585, 586, Old Royal XVI, D I, Matr. 4864, Urb. 9.

Laurenziani delle lettere di S. Basilio e il papiro Berol 6795, *Rivista indo-greca-italiana* 7 (1923) 19-28; ID., *L'archetipo dell'epistolario di S. Basilio, Studi italiani di filologia classica* 3 (1923) 137-50; H. O. COXE, *Catalogi codicum mss. Bibl. Bodleianae* (Oxford 1853-4); A. DAIN, *Les manuscrits* (Paris 1949); J. DANIÉLOU, *Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie, Revue d'Etudes Augustiniennes* 2 (1956) 71-78; R. DEVREESSE, *Bibliothéque Nationale dept. des mss. Catalogue des mss. grecs* (Paris 1945); F. DIEKAMP, *Die Wahl Gregors v. Nyssa zum Metropoliten von Sebaste im Jahre 380, Theologische Quartalschrift* 90 (1908) 384-401; H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des Trinitarischen Dogmas* (Philolog. Hist. Kl. 3, n. 39, Göttingen, 1956); S. GONZALEZ, *La fórmula 'mia ousia treis hupostaseis' en S. Gregorio de Nisa* (Rome 1939); A. GRANDSIRE, *Nature et hypostase dans S. Basile, Recherches de Science Religieuse* 13 (1923) 130-52; J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile* (Bibl. du Muséon 32, Louvain, 1953); ID., *Etudes suédoises et reclassement de la tradition manuscrite de S. Basile, Le Muséon* 67 (1954) 51-69; ID., *L'Exhortation au renoncement attribué à S. Basile, Orientalia Christiana Periodica* 21 (1955) 375-98; ID., *Le Panégyrique de la Virginité, œuvre de jeunesse de S. Grégoire de Nysse, Revue d'Ascétique et de Mystique* 43 (1967) 249-66; W. HENGSBERG, *De ornatu rhetorico quem Basilius M. in diversis homiliarum generibus adhibuit* (Bonn, 1957); K. HOLL, *Amphilochius v. Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern* (Tübingen 1904); E. GRANSTREN, *Katalog Grečeskikh rukopisej leningradskikh khranilišč, Vizantijskij Vremennik* 16 (1959) 216-43, 18 (1961) 254-74; 19 (1961) 194-239; E. IVANKA, *Hellenisches u. Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben* (Vienna 1948); F. LOOFS, *Eustathius v. Sebaste u. die Chronologie der Basiliusbriefe* (Halle 1898); E. MARTINI, *Catalogo dei manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane* (Milan 1893); R. MELCHER, *Der 8 Brief des hl. Basilius ein Werk des Evagrius Pontikus* (Münster 1923); G. MERCATI, *La lettera ad Eustazio De Sancta Trinitate ossia la 189 tra le lettere di S. Basilio, Studi e Testi* (1903) 57-82; L. MERIDIER, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse* (Rennes 1906); G. L. PRESTIGE, *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea* (London 1956); A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, 3 vols. (Paris 1930); J. QUASTEN, *Patrologia*. 2 vols. (Madrid 1962); S. RUDBERG, *L'homélie de Basile de Césarée sur le mot "Observe-toi toi-même"* (Studia graeca stockholmiensia II, Uppsala 1962); K. TREU, *Fragments of Greek Patristic MSS in Erevan, Kiev and Odessa, Studia Patristica* 3, 1 (Texte u. Untersuchungen 78, Berlin 1961) 146-54; B. TREUCKER, *Politische u. sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen* (München 1961); A. C. WAY, *The Language and Style of the Letters of St. Basil* (Washington D. C. 1927).

Taking into consideration the textual variants, one can easily classify these MSS into two major groups which we shall call A and B (30). To group A will belong the Vat. 446, Par. 503, Old Royal XVI, D I; the rest to group B.

Group A:

Vat. 446: from the 12th century, parchment, of good quality; owned by the μονῆς τῶν κελιβάρων (= Κελλιβάρων), or monastery of Mount Latmium near Miletus, Asia Minor (f. 2). In Rome it was once the property of pope Paul II (1464-71) (31).

ff. 271-280: Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Πέτρον τὸν ἴδιον ἀδελφὸν περὶ τῆς θείας οὐσίας καὶ ὑποστάσεως.

Incipit: Ἐπειδὴ πολλοὶ

Explicit: τῶν ὑποστάσεων

For further details see R. DEVREESSE, *Codices vaticani graeci* (Vatican 1937-1950) II, 195; W. JÄGER, VIII, I, 99ff.; F. MÜLLER, III, I, xxii, and *passim*. In the Jägerian edition it is designated by the letter E.

Old Royal XVI, D I: 13th century, parchment. Concerning its scribe (f. 1), see J. KEMKE, *Patricius Junius*, in K. DZIATKO, *Sammlung bibliotheks-wissenschaftlicher Arbeiten* (Berlin: Acher, 1898) XII, 124-30. It was transcribed from a MS very similar to Vat. 446, perhaps its archetype. It contains over 37 works by Gregory. The *Commentary* begins on f. 340b.

Title, incipit, and explicit as above.

For other details see JÄGER, *loc. cit.*; G. F. WARNER & J. P. GILSON, *Catalogue of Western MSS in the Old Royal and King's Collections* (London 1921), pp. 187f.

Par. 503: 14th century, paper. Contains various works of Basil through f. 144. It has 449 ff., and was copied from the Vat. 446 or another very similar MS.

f. 404v: Title, incipit, and explicit as above.

Cf. also JÄGER, *loc. cit.*; H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale* (Paris 1888) II, 63.

Group B:

Mon. 370: 10th century, parchment, 410 ff. For the succession of works see I. HARDT, *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum Bibliothecae Regiae Bavaricae* (München 1806-1812) IV, 97.

(30) This classification agrees in principle with that of JÄGER, VIII, I, 98-108, and 112 ff.

(31) This does not mean, however, that at that time it was transferred to Rome.

ff. 194-202: Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Πέτρον τὸν ἴδιον ἀδελφὸν περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως.

Incipit: Ἐπειδὴ πολλοὶ

Explicit: τῶν ὑποστάσεων

In his edition Jäger uses it, designating it with the letter O. Also Harl quotes it in PG 44, 42 under the letter A, B (= Bibliothecae Augustanae, place where it was then kept, see JÄGER, VIII, I, 114). I do not think that Morelli made direct use of it except perhaps through the Pitoiani (see JÄGER, II, lvii ff.). Its archetype, made probably in the 9th century, was utilized by Photius (JÄGER, VIII, I, 116).

Mon. 107: minuscule, 16th century, 365 ff. Copy of the preceding.

f. 150: Title, incipit, and explicit the same.

About its contents see HARDT, *loc. cit.*, and the rectifications of JÄGER, VIII, I, 117.

Par. 585-586: both from the 16th century, 271 and 436 ff., respectively. Probably Par. 586 was made for a bishop taking part in the Council of Trent. By the ornamentations one would assume that both were transcribed from a very old MS, perhaps the archetype of the Mon. 370.

Title, incipit, and explicit same as Mon. 370.

For other details see OMONT, II, 99; JÄGER, VIII, I, 117 ff.

Matr. 4864: 16th century, paper. Originally intended for a Spanish bishop taking part in the Council of Trent, later on property of the convent of Ucles (see GRAUX-MARTIN, *Notices sommaires des manuscrits grecs d'Espagne et de Portugal*, Paris 1892, p. 24). From a note (init.) one would deduce that it has been copied from a printed edition, a not infrequent phenomenon at that time (see O. STÄHLIN, *Editionstechnik*, Leipzig-Berlin 1914, p. 16). The text of *Letter 38* is the same as in the Mon. 370.

Urb. 9: 16th century. Transcribed by the copyist Joseph of Creta at the request of the Count of Montefeltro (see C. STORNAJOLO, *Codices Urbinates graeci Bibliothecae Vaticanae*, Rome 1895, pp. 16-17). Copy from a printed edition (see JÄGER, II, 58 ff.) "negligenter conscriptus" (JÄGER, II, 57).

ff. 16-22: Title, incipit, and explicit as in the Mon. 370.

F. MORELLI (Paris 1615), II, 460-69 probably utilized it for his edition of the *Commentary*; JÄGER, however, thinks differently (see VIII, I, 37).

Taur. C. I, II: from the 16th century. I was unable to gather more information on this MS besides that provided by JÄGER, VIII, I, 100-1. **Vind. theol. gr. 105:** see *ibid.* for this MS.

3. *Textual Comparisons*

In order to determine more accurately the relationship of the Gregorian MSS to those of Basil I shall now compare both recensions of *Letter 38*. That is, I shall collate the text as printed in COURTONNE on the basis of some of the best Basilian MSS (32), first, with the text of Vat. 446 which I consider to be the prototype of Gregory's group A, and, then, with the Mon. 370 the archetype of group B. I shall first give the text of the Basilian MSS, indicating the paragraph and line number from the edition of Courtonne, and then the reading from the MS of Gregory.

1. 6: οὕτω: οὕτως

2. 2: πραγμάτων: πράγματα
3: ἄνθρωπος: ἄνθρωπον
7: Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης: *invert. ord.*
8: τοῦ σημαινομένου: τῶν σημαινομένων
9: ὑπὸ: ἐπὶ
12-15: δι' ἧς ... κοινωνίαν: *om.*
16: τὸ κοινὸν: τοῦ κοινοῦ
20: κατὰ: ἐπὶ
21: ζητεῖται λόγος: ζητῆται ὁ λόγος
22: τις: τίς
22: τῆς οὐσίας: *om.*

3. 1: ἰδίως: ἰδικῶς
4: ἐκ τοῦ: ἑκάστου
15: τοῦ κοινοῦ: τὸ κοινὸν
19: οἰκείων: ἰδίων
26: οὐδεμία: οὐδεὶς
27: ἐν τῇ τῆς φύσεως ἑρμηνείᾳ μνήμη: ἐν τῷ τῆς φύσεως λόγῳ ἑρμηνείας μνήμη
28: Βαλδὰδ: Βαλλδὰδ
28: σαυχίτου: αὐχίτου
29: μιναίου: μινναίου
30: ἐν τοῖς: ἐν τῷ
33: ἁμαρτήσει: ἁμαρτήσεις
33: τὸ εἶναι τοῦ Πατρός: τοῦ εἶναι Πατὴρ
35: νόημα: *om.*
35: ἐπερείδεν: ὑπορείδειν
38: τοῦ ἀκαταλήπτου: τοῦ: *om.*
44: τοιοῦτο: τοιοῦτον
45: οὐ συμπαραληψόμεθα: οὐ κἂν παραληψόμεθα
46: δι' ὧν: δι' ἧς

4. 1: καλῶς: καλῶν
18: ὑφεστῶσα: ἐφεστῶσα
19: ἁπάντων: πάντων
20: πάντοτε: *om.*
21: τοῦ: *om.*
29: καὶ τὸ ἐκ τοῦ: τὸ: *om.*
29: ὁ τὸ: ὁ: *om.*
33: ἡ πρὸς: πρὸς: *om.*
45: τὸ ἀκτίστως: τὸ: *om.*
52: διὰ τῶν αὐτῶν προσελεύσεται: διὰ αὐτῶν συνελεύσεται
53: βλέπων: βλεπώντης
55: τῆς: *om.*
56: ὑφεστὼς: ὑφεστὸς
57: παρὰ: κατὰ
59: κενότης: κενοτήτου
62: αὐτόν: αὐτό
74: τις: τίς
75-76: ὁ ἀεὶ ὢν ἐν τῷ Πατρὶ: *invert. ord.*
76: δυνήσεται: δύναται
82: χωρὶς Πατρὸς: χωρὶς τοῦ Πατρὸς

(32) For a synopsis and summary description of these MSS see COURTONNE, *Lettres*, I, XIV-XXIII. Both Gregorian MSS were collated *in situ*. For verification I had the microfilms of the Toronto Pontifical Institute of Mediaeval Studies Library for which I thank Dr Wilma Fitzgerald.

89: καὶ: κἂν
5. 1: καί μου δέξασθε: καὶ δέξασθαι
3: ἐστι: *om.*
7: προφαινομένων: προφερομένων
7: ποτὲ τοῦ: πο τοῦ
10: τότε: *om.*
11: τις: τίς
17: ἐπειδάν: ἐπειδή
17: τοῦ φωτός: *om.*
22: τοῦτο τὸ σχῆμα: τοῦ ἡλίου τὸ σχῆμα τὸ
23-24: κατὰ ... κύκλου: *om.*
26: πολύχρωμος: -χροος
27: ἀφανῶς: ἀφωνῶς
30: ὡς ἂν μή: *invert. ord.*
32: μιγνύοντα: μιγνύντα
38: ἄρχεται μηκέτι: ἄρχεται καὶ μηκέτι
50: πολύχρωμον: -χροον
51: ἀνακλωμένη: ἀνακυκλομένη
62: εἰς τὴν: κατὰ τὴν
6. 6: ὁμολογεῖται: ὡμολογῆται
10: μόνῳ: μόνον
14: ἀγεννήτως: ἀγέννητος
14: ὁμολογεῖται: ὡμολογῆται
17: τοῦ Πατρός: τῷ Πατρί
7. 3: κας: καὶ
4: νοῆσαι: νοήσας
9: καὶ συνημμένον: καὶ τὸ συνημμένον
10: Υἱοῦ: Χριστοῦ
17: ὡς γάρ: ὥστε
19: καὶ: *om.*
23: τὸ: τῷ
25: καὶ ὑποστάσεως ... φησι: *om.*
26: ὑποδείγμασι: δόγμασι
26: χειραγωγῶν: -γωγεῖ
29: τὸν ἑκατέρου: τῶν ἑκατέρων
30: ὁρισμὸν: λόγον
33: κἂν: καὶ
37: καὶ: *om.*
42: οὐκ ἐπαλλασσομένης: οὐχ ὡς ἐπαλλασσομένης
46: καταλαβεῖν: -λαμβάνειν
8. 4: ὡς ἂν μᾶλλον: ὡς μάλιστα
4: νόημα: ὄνομα
7: εἰκόνα φησίν, οὐχὶ τῷ διαφέρειν τοῦ ἀρχετύπου τὴν εἰκόνα τόν: εἰκόνα ἀρχετύπου, εἰκόνα τὸν
13: ὁ: *om.*
18: κατοπτεύσας: -σει
18: ὥσπερ: ὥσπερ γὰρ

At first sight these differences may appear insignificant. However, they allow us to make an important assertion: Vat. 446, and consequently the whole of group A, resembles in many ways the Basilian MS. Laur. Med. IV, 16, probably from the 10th or 11th centuries. Indeed the considerable omissions par. 2. 11-12; 5. 23-24, and 7. 25 coincide in both. Also some of the variants are similar par. 5. 25, 50; 5. 23, etc. On the other hand, the discrepancies are almost non-existent. Thus Vat. 446 carries κατά instead of παρά, which could well be explained by simple haplography. The same applies to the other instances. To suggest a dependence of Laur. Med. IV, 16 on Vat. 446 is impossible not only from the chronological point of view but also because one of the idiosyncrasies of the Basilian MS is the omissions. It should suffice to look at the critical apparatus of any edition in order to see that the suppressions are something very peculiar to it (see v.gr. *Letters* 2 or 18 in the edition of Courtonne). In view of all this, we may say that the scribe proceeded with a certain freedom in the handling of the text.

Can we then say that Vat. 446 descends from Laur. Med. IV, 16? The previous consideration should not compel us to accept this alternative. The variations noted above must be explained. Where do these additions and amplifications come from? According to Jäger, the scribe of Vat. 446 knew Mon. 370. This hypothesis should not be ruled out on account of the marginal note quoted in the Introduction. It is not impossible that a scribe following his own judgment had come to an opposite conclusion and in the presence of an interpolated text resorted to a Basilian MS. In any event, the only conclusion that may be drawn from this intricate matter is that both traditions had at one time a common source.

Let us now turn to group B. As before we shall take into consideration only the prototype of this family, the Mon. 370. The method followed here will be the same as above.

1. 1-10: Ἐπειδὴ πολλοὶ τὸν τῆς οὐσίας λόγον καὶ τὸν τῶν ὑποστάσεων ἀπὸ τῶν μυστικῶν δογμάτων οὐ διακρίνουσιν, ἀλλ᾽ οἴονται διαφέρειν μηδὲν οὐσίαν ἢ ὑπόστασιν λέγειν, ὡς μιᾶς οὔσης ἐν ἑκατέρῳ τῶν ὀνομάτων τῆς σημασίας, καὶ διὰ τοῦτο διπλῆς αἱρέσεως τῆς κατὰ τὸ ἐναντίον ἀπεσχισμένης ἡ περὶ τὰς φωνὰς ταύτας κατὰ τὸ σημαινόμενον διαμαρτίας τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ὑποθέσεις παρέσχετο, τῶν τε κατὰ Σαβέλλιον διὰ τὸ τῆς οὐσίας κοινὸν εἰς μίαν ὑπόστασιν συναλειφόντων τὴν ἁγίαν τριάδα, καὶ τὸ ἔμπαλιν τῶν τῆς ἐναντίον νόσον ἠῤῥωστηκότων, τῶν κατὰ Ἄῤῥιον λέγω διὰ τὴν τῶν ὑποστάσεων διαφορὰν καὶ τὴν κατὰ τὰς οὐσίας παραγραφὴν εἰσαγόντων, τούτου χάριν ὡς ἂν μὴ καὶ σὺ κτλ.

11: τούτου: τούτων

2. 2: πραγμάτων: πράγματα

4: δείξας: ἔδειξεν

4: οὐ: οὐ μήν

5-6: φωνῇ τὸν τινὰ ἄνθρωπον, τὸν ἰδίως ὑπὸ τοῦ ὀνόματος γνωριζόμενον: φωνῇ τὸν ἰδίως δηλούμενον

6-11: οὐ γὰρ ... ἐπιγνωσόμεθα: *om.*

11-13: τὰ δὲ τῶν ὀνομάτων ἰδικωτέραν ἔχει τὴν ἔνδειξιν δι᾽ ἧς οὐχ ἡ κοινότης τῆς φύσεως ἐνθεωρεῖται τῷ σημαινομένῳ, ἀλλά: τὰ δὲ τῶν καθ᾽ ἕκαστον ἰδιωμάτων ἔστι σημαντικά, δι᾽ ὧν οὐχὶ κοινότης τῆς φύσεως ἐνθεωρεῖται τῷ ῥήματι, ἀλλὰ

16: ὁ: *om.*

20: τὸ αὐτὸ: ταυτὸν

25: ἄλλοις: λοιποῖς

25: ἐφαρμόσουσι: -σιν

28: τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου: *invert. ord.*

29: γνωριστικὸς: γνωστικὸς

3. 12: παριστῶσα: ὑφεστῶσα

13: τοιοῦτο: τοιοῦτον

19: σκοπὸν ἐσιώπησε: τρόπον ἐσιώπησεν

22: ἤμελλε: -εν

26: οὐδεὶς: οὐδεμία

27: φύσεως: φράσεως

27: μνήμη: -μην

28: ὅς: ὥσπερ

31: καὶ τῆς ὑποστάσεως: καὶ ἐπὶ

33: ἁμαρτήσει: -σεις
41: ἐπεὶ δὲ: ἐπειδὴ δὲ
42: ἐπὶ: *om.*
44: πᾶσαν κατάληψιν: πᾶσαν εἶναι κατάληψιν
45: συμπαραληψόμεθα: συμπεριληψόμεθα

4. 3: ἐν πᾶσιν: *om.*
4: φαμεν: φαμὲν
4: ταῦτα δὲ πάντα: πάντα ταῦτα
5: τὸ ἕν: τὸ: *om.*
15: δι' ἐκείνης μὲν πάντα: δι' ἐκείνης ἡμῖν τὰ πάντα
18: ἀγεννήτως καὶ: ἀγεννήτως οὖσα καὶ
20: τὰ πάντα, ᾧ πάντοτε: τὰ πάντα δὲ δι' αὐτοῦ Υἱοῦ, ᾧ
21: γενέσθαι τοῦ Υἱοῦ: *invert. ord.*
23: τὸ Ἅγιον Πνεῦμα: τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον
28: τὸν Υἱὸν: τοῦ Υἱοῦ
29: ὁ δὲ Υἱὸς ὁ τὸ: ὅ τε Υἱὸς τό τε
31: μόνος μονογενὼς: ὁ γὰρ Υἱὸς μόνως μονογενῶς
33: ἰδιάζον τῶν γνωρισμάτων: ἴδιον γνώρισμα
36: καὶ ἐκ: τὸ ἐκ
37: ὑποστῆναι: ὑφεστάναι
37: καὶ αὐτὸς τοῦ σημείου: *invert. ord.*
41: δι' ὧν ἡ ἰδιότης: δι' ὧν ἡμῖν ἰδίως
46: μηδενὶ τόπῳ: τὸ μηδενὶ ὅρῳ
48: Ἁγίου Πνεύματος: *invert. ord.*
49: κοινωνίαν: τὴν κοινωνίαν
51: πιστευομένων: πεπιστευομένων
51: κατανοήσειε: -σειεν
52: ἀπαραλλάκτως: ἀπαράλλακτον
53: καὶ Υἱοῦ: καὶ: *om.*
63: ἐνόησε: κατενόησεν
64: οὐκ ἀπεμέρισε τὸ Πνεῦμα: *invert. ord.*
66: ἑαυτῷ: αὐτῷ
68: τὸν: τὸ
70: Παῦλος: ἀπόστολος
71: ὁ τοῦ: ὁ: *om.*
74: συνεφειλκύσατο: συνειλκύσατο
78: τοῦ ἰδίου διαζευχθήσεται: *invert. ord.*
79: ὡσαύτως ... δυνάμει: *om.*
81: οὐ γὰρ: οὔκουν οὐκ
82: Υἱὸν: τὸν Υἱὸν
83: Υἱοῦ: Θεοῦ

5. 5: πόθεν: ὅθεν
8: τόξου τεθέασαι τὴν λαμπηδόνα κατὰ τὸ ἔαρ: *invert. ord.*
9: ἐκεῖνο: πάντως ἐκεῖνο
11: πρὸς: περὶ
13: νεφῶδες: καὶ νεφῶδες
18: αὐγῆς: αἴγλης
18: ἔμπαλιν: ἔμπλεον
22: τοῦτο: τοῦ ἡλίου
22: διὰ: τὸ διὰ
25: αὐγῆς: αἴγλης
27: ἀφανῶς: ἀφανὴς
30: ὡς μὴ ἂν: ὡσὰν μὴ
31: τόπον: ὅρον
32: μιγνύοντα: μιγνύμενόν τε
37: ἢ τὸ: τὸ: *om.*
41: τὸ: *om.*
42: καταλαβεῖν: λαβεῖν
45: φαινομένων: προφαινομένων
46: πιστευομένων: πεπιστευομένων
50: αὐγὴν: αἴγλην
52: ἡμᾶς: οἶμαι
53: κτίσεως: κτίσεως ἡμᾶς
53: κενοπαθεῖν: καινοπαθεῖν
55: τὴν συγκατάθεσιν τῶν λεγομένων: *invert. ord.*
56: ὥσπερ: ὡς
57: τοῦ λόγου: *om.*
57: αἰτίας: ἀντιλογίας
57: οὕτω: οὕτως
58: διὰ λογισμῶν: διὰ τῶν λογισμῶν

6. 6: ὁμολογεῖται: ὁμολόγηται
7: ἐπιθεωρούμενον: ἐπιθεωρούμενον αὐτῷ
11: Υἱὸν: Υἱὸν οἱονεί
16: διαμένει: παραμένει
16: μόνου τὸ ἀγέννητον: μόνου κεχωρισμένως τὸ ἀγέννητον

7. 4: νοῆσαι: νοήσας
6: διεζαγόμενον: διεζεσμένον
9: τε: *om.*
9: καὶ συνημμένον: καὶ τὸ συνημμένον

11: δόξα τοῦ Πατρός: δόξα ἀπὸ δόξης
13: Πατρὸς καί: Πατρὸς ἰδίαν καὶ
14: διδάσκων: *om.*
16: συνεπινοεῖσθαι: ἐπινοεῖσθαι
18: αὐγή: αἴγλη
19: αὐγή: αἴγλη
19: ὁμοῦ: ἅμα
23: συνυπολαμβάνειν: συγκαταλαμβάνειν
30: τοῦ: *om.*
35: ἀλλά: *om.*
43: ὡς: ὥστε
45: οὐκ: *om.*
46: καταλαβεῖν: λαβεῖν
49: συνεμφαινούσης: συναμαφαινούσης

8. 2: ἐν εὐαγγελίοις: ἐν τῷ εὐαγγελίῳ
7: τοῦ ἀρχετύπου: τῷ ἀρχετύπῳ
10: τῆς εἰκόνος: τῆς φυσικῆς εἰκόνος
18: ὥσπερ ὁ: ὥσπερ γὰρ ὁ
29: μενούσης τῆς ἐπιθεωρουμένης αὐτοῖς: *invert. ord.*

There is no doubt that this recension descends from a different parent. The prototype of Mon. 370 would come from the ninth century. How did such a change originate in the exordium of the *Commentary* where the dogmatic question is dealt with only indirectly? Referring to the text edited by Morelli, Fabricius labels it simply as corrupted (33). When the Maurists speak of a Gregorian MS "miro modo corrupto" (34) I do not know whether they have in mind this recension. They would be referring more likely to the codices Pitoiani, although a glance at the variants shows this to be hardly admissible (35). Because of the scarcity of the information available nothing certain can be said regarding this question. However, the possibility of an interpolation in group B appears very likely for the following reasons: the reading of the Basilian MSS and those of group A of Gregory, being shorter and more difficult, carry more warranties of authenticity. On the other hand, we have noticed that the scribe of Mon. 370 often shows a tendency to suppress certain more difficult readings. For instance, the unusual (hapax) term συνυπολαμβάνειν (7. 23), which appears only here (36), is replaced by the more common συγκαταλαμβάνειν. Also the compound

(33) *Bibliotheca graeca*, VIII, 85.

(34) PG 32, 325C. Same complaint in SIFANIUS, *Divi Gregorii episc. Nyss. opera omnia* (Basel 1571) p. 2.

(35) According to JÄGER, II, 57, the edition of MORELLI, *Gregorii Nyss. opera omnia* (Paris 1615) II, 460-69 was prepared on the basis of the codices Pitoiani no longer extant. However, GARNIER could not have used these MSS, very similar to our group B, as can be seen by checking the textual variants quoted in his apparatus.

(36) See CAVALLIN, *Studien*, p. 75.

words are separated (see e.g. 7. 46). Besides, the variants ἅμα (7. 19) for ὁμοῦ, αἴγλη for αὐγή (*passim*), could be interpreted as a desire on the part of the scribe to express more clearly certain concepts. But it is in the exordium where this desire of his is in more evidence, as I noted above. In addition to clarity, a certain apologetical tone seems to have guided the hand of the scribe of Mon. 370. All christological references appear more elaborate. The Son is not only similar to the Father but he is his 'physical image' (φυσικὴ εἰκών), a concept that is found only in *Adversus Eunomium* V (PG 29, 753B) along with which *Letter 38* appears in the Syriac MS, Codex Musei Britannici Orientalis 8606.

All considered, it is my opinion, that the text of Mon. 370 should be considered a gloss from the use of which, at least as a primary source, one should prescind in the literary and doctrinal study of the *Commentary.*

4. *Conclusions About the MSS. Origin of the Double Tradition*

Thus far we have reviewed the two main MS traditions of *Letter 38*. We have seen that Gregory's group A (which for practical reasons can be identified with the Basilian MSS) displays a more homogeneous and uniform text. Group B has been interpolated, although it too affords some valuable alternatives. A good critical edition of the *Commentary* could not do without either. But how did these traditions come to be in the first place, and are they related or independent of each other?

Concerning the formation of the MSS of Basil's letters, M. Bessières, their first full-scale investigator, proposed several theories. I shall only quote the one that deals with the origin of family Aa. According to Bessières, the first 100 letters of this collection are part of the original nucleus of Basil's letters assembled by Gregory of Nazianzus. In fact, in *Letter 54*, Gregory speaks of an anthology of Basil's letters which he compiled for Nicobulus in order to provide him with samples of good writing in his study of rhetoric. Bessières, taking into account the chronological order in which the first 100 letters appear in family Aa, thought that they contained the original core of Basil's letters to which others would be added later on. Whereupon he adds:

> Si l'on admet que cette description de la formation du corpus Aa peut représenter les faits en gros, on comprendra que les chances d'authenticité des pièces qui le composent diminue à mesure qu'elles y ont été insérées plus tardivement. Il n'est pas probable que le premier éditeur de la correspondance de S. Basile ait admis dans son recueil des pièces fausses ou apocryphes, surtout si cet éditeur fut S. Grégoire de Nazianze, comme on le suppose. Mais pour les additions ultérieures on a le droit d'être défiants (37).

In other words, if the theory of Bessières is correct, it would be impossible to even doubt the Basilian authorship of *Letter 38* as the latter is numbered 42 in family Aa. Otherwise, one would have to admit that Gregory of Nazianzus was mistaken in attributing to Basil a writing of his brother Gregory then still alive (38).

But is such an hypothesis legitimate and warranted? Turner, the editor of Bessières' study, reproached him with certain inconsistencies (39). Also Rudberg, after establishing the chronology of the letter to Nicobulus, states that from the chronological point of view Bessières' opinion could be accepted, but to try and determine exactly what letters were included in the original collection of Gregory of Nazianzus is to "s'appuyer sur des vraisemblances" (40). Rudberg continues: "Je pense toutefois qu'on ne doit pas nécessairement lire dans les mots de Grégoire autant de choses que Bessières l'a fait" (41).

Not only our scarce knowledge of the circumstances in which most MS collections were formed, but also the fact that the vast majority of them come from a relatively late period, should make us suspicious of any clear-cut and definite answers in this matter. As I said earlier, unless internal evidence can support it, it is

(37) *Tradition*, pp. 147 f.

(38) The letter to Nicobulus was written between 380-90; see RUDBERG, *Études*, p. 43.

(39) *Tradition*, pp. 7-8.

(40) *Études*, p. 43.

(41) *Ibid.* However, neither RUDBERG's demonstration is apodictic as if family Bx contained the nucleus of letters compiled by Gregory of Nazianzus (*ibid.*, pp. 43-47). With Gribomont I do not think that this question can be resolved because most of our MSS come from a much later period.

very difficult to establish the authenticity of a work solely by external criticism (42).

Regarding the formation of the corpus of Gregory of Nyssa we are still in need of an overall detailed study. Jäger's edition, doubtlessly excellent, still provides only limited information on the content of the MSS. For this reason certain proposed conclusions, v.gr. regarding the relation of group Aa to Bb, appear unconvincing or at least debatable.

As was pointed out earlier, Gregory's group B has been interpolated particularly in the opening section of the *Commentary*. This could well be explained either by the desire on the part of a scribe, or of someone for whom the copy was made, to have the purpose of *Letter 38* further clarified as well as to have distilled the names of the heresies in which those opposing the distinction between οὐσία-ὑπόστασις were implicating themselves (see above pp. 43 ff.). Consequently its variants should be considered as simple glosses, which though useful, are the work not of the author of *Letter 38* but of a scribe. I shall abide here by this conclusion and would suggest that in the literary and doctrinal study of the *Commentary* the variants be referred to as simple extrapolations.

Group A. These MSS reproduce a text of *Letter 38* very similar to that of the Basilian MSS, particularly the Laur. Med. IV, 14, although they do not cease to display variants of their own. The latter could well be explained by haploscopy or haplography (see above p. 42). In such a case it would be assumed that the scribe of Vat. 446 induced by the marginal note of Mon. 370 (quoted above p. 33) transcribed the text of Laur. Med. IV, 14 or of another Basilian MS no longer extant instead of the corrupted text of Gregory's group B. As we have seen, among the characteristics of Laur. Med. IV, 14 are the omissions and shorter readings paralleled in *Letter 38* by the Gregorian MSS of group A. As it is hardly possible to think of a dependence of Laur. Med. IV, 14 on Vat. 446 (see above p. 42), the fact that the scribe of the latter decided to restore to Gregory a writing considered by Mon. 370 to be Basil's testifies only to his good

(42) See the works of BESSIÈRES and RUDBERG for other hypotheses regarding the formation of other families of MSS.

critical judgment. This glimpse of a critical attitude will not be encountered again until the rise of historical criticism.

I would like to stress one final point. The fact alone that the Basilian MSS have preserved a better text of *Letter 38* is no argument in favour of Basil's authorship. With the support of internal evidence and other arguments it is not difficult to demonstrate that contrary to the claims of the scribe of Mon. 370 and later on of the editors of Basil's works, the style of *Letter 38* points to Gregory rather than to Basil. Without entering here into detailed arguments of content and style (43), I would like to add only some external considerations which seem to strengthen further the conviction that Gregory of Nyssa not Basil of Caesarea is the author of *Letter 38*.

First, it is easier to understand the reasons for attributing to Basil a writing of Gregory rather than *vice versa*. As G. Pasquali puts it:

> Lasciamo pure stare che per tutta questa letteratura [he speaks of the three letters to Libanius attributed to Basil which, however, were written by Gregory of Nazianzus] vige la massima inumana: On donne au riche!, perchè a nessuno sarebbe mai venuto in mente di togliere lettere a un padre della chiesa celebre e al più celebre dei sofisti per regalarle a un altro padre molto meno noto e a un sofista conosciuto solo da chi avesse molta pratica delle lettere del Nazianzeno, in altre parole ignoto; mentre è concepibile facilmente che uno facesse il contrario, sia per edificare i propri correligionari, sia per speculare sulla loro credulità (44).

Another no less convincing reason can be indicated in the frequent use in antiquity of the title τοῦ αὐτοῦ for letters arranged in a successive order (45). After a section of the works of Gregory of Nyssa interspersed with the works of Basil, as in Par. 503, for example, the scribe substituted the name of the author

(43) For a summary presentation of these arguments see Cavallin, *Studien*, pp. 70 ff., and H. Hübner, *Gregor v. Nyssa, als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius, Epéktasis. Mélanges Jean Daniélou* (Paris 1972) pp. 463 ff.

(44) *Le lettere di S. Gregorio di Nissa* (Florence 1923) pp. 97-98.

(45) See G. Przychocki, *Historia listów św. Grzegorza z Nazianzu* (Kraków 1946) p. 22. Also P. Gallay, *Les manuscrits de lettres de S. Grégoire de Nazianze* (Paris 1957) p. 91.

for the recipient. Thus *Letter 42* appears in all our editions as a letter of Basil written to Chilo, his disciple. But S. Rudberg has demonstrated on the basis of 5 MSS and an ancient Syriac version that this letter was not written by Basil to Chilo but by the latter to a certain Eucarpius (46). Such an interchange of the name of the author with that of the addressee is not an infrequent phenomenon in the whole of ancient literature. Another example is quoted by P. Gallay with regard to *Letter 114* of Gregory of Nazianzus (47). Addressed to Celeucius, because of its similarity with the beginning of *Letter 5* of Basil this work appears in various MSS as written by Gregory to him. More significant yet, in some MSS it appears as a letter of Basil to Celeucius. P. Gallay surmises that the ambiguous Βασιλείῳ (already false) was changed into Βασιλείου (48). Instances like these could be quoted in abundance. However, these should suffice to show that our hypothesis of a transfer of name is not at all improbable (49).

Furthermore G. Przychocki (50), followed by P. Gallay (51), conjectures that the ancient manuscript-makers, led by a mercenary spirit, often tried to give their collections added variety and value by substituting the name of an important author for the frequent inscription τοῦ αὐτοῦ: "On donne encore au riche!" (52). Hence in the course of time a work would appear under the name of several authors (53).

It is precisely at this juncture that we find ourselves by the 10th century. The surprised copyist of Mon. 370 noticed the simultaneous presence of the *Commentary* among the works of two different authors (cf. the marginal note quoted above p. 33), a

(46) *Études*, pp. 137-38. The author suggests a similar possibility for a transfer of the title in the case of our *Commentary*; see also GALLAY, *Les mss.*, pp. 125 f.

(47) *Les mss.*, p. 97; see RUDBERG, *Études*, p. 41.

(48) *Les mss.*, p. 97.

(49) From the titles alone is difficult to draw a proof for the authenticity of a writing as they are in many cases the work of the editors (see v.gr., above pp. 39 f.).

(50) *Historia*, p. 22.

(51) *Les mss.*, p. 91.

(52) *Historia*, p. 19, n. 11.

(53) The most remarkable case is the one quoted by GALLAY, *Les mss.*, p. 91, with respect to the multiplicity of authors of Gregory of Nazianzus' *Letter 74*.

dilemma he tried to resolve with the literary argument. A similar attitude will be assumed later on by most editors of Basil's works: "Stylus Basilii esse fetum clamitat!" (54).

But can this assumption withstand the critical analysis of both Basil's and Gregory's works? This is a question which has only been partially answered thus far but which in my opinion, after a long acquaintance with both writers, can be resolved only in favour of one of them: Gregory of Nyssa (55).

Pontifical Institute of Medieval Studies
Toronto
Paul J. FEDWICK

(54) PG 32, 325C. The same argument with no further substantiation in DEFERRARI, COURTONNE, and more recently in A. TUILIER, *Le sens du terme homoousios dans le vocabulaire d'Arius et de l'Église d'Antioche*, *Studia Patristica* 3 (Berlin 1961) p. 430, n. 1.

(55) See the studies of CAVALLIN and HÜBNER. The theory of J. FESSLER, *Institutiones patrologiae* (Osnabrück 1850) I, 621, according to which the *Commentary* was originally written by Basil for Gregory and then re-addressed by the latter to Peter of Sebaste, lacks evidence. Besides, the style seems to provide only a negative argument for this theory.

OCP, XLIV (1978) 52-64.

Cyril's Mystagogical Catecheses and the evolution of the Jerusalem Anaphora

The five lectures of the Mystagogical Catecheses of Cyril of Jerusalem propose to "explain the significance of what was done for you on that evening of your Baptism" (1). As the Mystagogue unfolds this explanation, he provides a close look at the ritual of Christian initiation as it was practiced at the close of the Fourth Century in Jerusalem. The picture of Baptism and Eucharist found here provides a glance at the Syrian liturgical tradition as it moves into its classic structure. In this article I would like to discuss the Jerusalem anaphora and those influences responsible for its evolution.

The Mystagogue announces that the ritual is the point of departure for his presentation, stating "on the principle that seeing is believing, I delayed until the present occasion, calculating that after what you saw on that night I should find you a readier audience" (2). The first three Mystagogical Catecheses are a point by point explanation of each event the neophytes experienced during their Baptism. Mystagogical Catechesis IV describes the Eucharistic elements and communion. Mystagogical Catechesis V is a commentary on the ritual of the Eucharist from

(1) ἵνα εἰδῆτε τὴν ἔμφασιν τὴν πρὸς ὑμῶν κατ' ἐκείνην γενομένην τοῦ βαπτίσματος τὴν ἑσπέραν. *Mys. Cat.* I,1. All quotations come from CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses Mystagogiques*, Introduction, texte critique et notes de Auguste PIÉDAGNEL (Sources Chrétiennes – 126) Paris, Les Editions du Cerf, 1966.

(2) Ἀλλ' ἐπειδὴ σαφῶς ἠπιστάμην ὄψιν ἀκοῆς πολλῷ πιστοτέραν εἶναι, ἀνέμενον τὸν παρόντα καιρόν, ὅπως εὐπροσαγωγοτέρους ὑμᾶς περὶ τῶν λεγομένων ἐκ ταύτης λαβὼν τῆς ἑσπέρας εἰς τὸν φωτεινότερον καὶ εὐωδέστερον λειμῶνα τοῦδε τοῦ παραδείσου χειραγωγήσω. *Mys. Cat.* I, 1.

the washing of the hands (3) to the concluding prayer. This means that of the five lectures, *Mys. Cat. IV* stands in relief for two reasons: 1) it is the only lecture in which the Mystagogue does not comment on the events in the order in which the neophytes experienced them, that is, he finds it necessary to speak of communion and the presence of Christ in the Eucharistic elements before he discusses the anaphora and the Our Father (4). 2) This is the only lecture which is not a point for point commentary on the ritual. I would like to propose that Cyril had to give a lecture (*Mys. Cat.* IV) different from the others because the Eucharistic synaxis, especially the anaphora, was not capable of being interpreted as he wished to.

Before discussing the anaphora, a passing word must be said about the catechetical method of the Mystagogue. From the treatment on Baptism (*Mys. Cat.* I, II, III) it can be established that Cyril goes beyond the expected typological interpretation of sacramental activity and introduces a new methodology for interpreting the liturgy. There are times when the Mystagogue is not satisfied with only describing the ritual as an antitype, but feels that he must further describe the ritual as an imitation which brings the neophytes into oneness with Christ. When this imitation (μίμησις) takes place the individual now is an image (εἰκών) of Christ. This notion of εἰκών-μίμησις (5) focuses on Christ in such a way that the Mystagogue can say that sacramental activity is the place where the individual is identified with Christ to such an extent that what is true of Christ is now also true of the Christian (6). Wherever possible the Baptismal liturgy is interpreted in this fashion. Elsewhere I have suggested that it is because of this catechetical method of εἰκών-μίμησις that Cyril takes the Old Syrian Baptismal rite, traditionally in-

(3) Since this is a commentary on the Baptismal Eucharist the ceremonies in the Baptistry substitute for the usual Word service. The Eucharistic synaxis begins with the washing of the hands.

(4) The Mystagogue describes *Mys. Cat.* IV as a commentary on communion. Τῇ τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίᾳ, ἐν ταῖς προλαβούσαις συνάξεσιν, ἀρκούντως ἀκηκόατε περί τε βαπτίσματος καὶ χρίσματος καὶ μεταλήψεως σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ. *Mys. Cat.* V, 1.

(5) The clearest statement of this comes when Cyril summarizes all of the events surrounding the water bath in this fashion, ἐν εἰκόνι ἡ μίμησις, ἐν ἀληθείᾳ δὲ ἡ σωτηρία. *Mys. Cat.* II, 5.

(6) Confer these passages: *Mys. Cat.* II, 2; 5-7; III, 1; 2; 6.

terpreted as an antitype of the Baptism of Christ, and expands and reinterprets it so that the water bath relates to the suffering and death of Christ and the chrismation relates to the Baptism of Christ (7).

These lectures on Baptism, then, establish that Cyril understands the ritual as the place where the individual is identified with Christ in His central saving activity. The imitation is not seen as a re-enactment of the historical events of the life of Christ, but an occurrence in the neophytes of those salvific activities which once happened in Christ. Cyril looks for an interpretation of ritual which clearly indicates this identity with Christ. This notion is so forceful in Jerusalem that it results in both an expanded interpretation of the rites as well as the addition of a post-water-bath chrismation. It must be presumed that the Mystagogue used this same methodological framework when he discussed the Eucharist, but the unusual relationship of *Mys. Cat.* IV to *Mys. Cat.* V indicates that he found it difficult to apply εἰκών-μίμησις readily to the Eucharistic prayer.

When Cyril comments on the anaphora in *Mys. Cat.* V he does not use the language of εἰκών-μίμησις. Furthermore, as will be discussed below, the Mystagogue only gives a brief and very quick reference to each part of the anaphora. It is in *Mys. Cat.* IV that Cyril seems to be much more comfortable in his explanation of Eucharistic worship. In this fourth lecture Cyril goes to considerable lengths to note that Eucharistic worship is the place where the neophytes were made one with Christ. None of this is found in his commentary on the anaphora. This seems to suggest that the Mystagogue on the one hand knows a Baptismal ritual which is capable of reinterpretation and even amplification (8), but on the other hand he also knows an anaphora which is not very compatible with his εἰκών-μίμησις methodology. It further suggests that the anaphora is still in a very primitive state and has not yet been touched by the evolutionary forces which had already reshaped the Baptismal ritual (9).

(7) For a full treatment of Cyril's application of his εἰκών-μίμησις methodology to Baptism confer my dissertation, *Saving Presence in the Mystagogical Catecheses of Cyril of Jerusalem*, presented to the Theology Department of Notre Dame University, April 1975.

(8) *Ibid.*

(9) This seems to be consistent with the laws of liturgical evolution

To establish that this was indeed what was happening in Jerusalem when these lectures were preached, let us look closer at what Cyril says about Eucharist. *Mys. Cat.* IV uses I Cor. 11:23 ff. as a point of departure (10). In this commentary on the Words of Institution, Cyril establishes that Christ does have the power to change the bread and wine (11). The elements, which have Old Testament types, are really the Body and Blood of Christ (12), and in communion the individual is really made one with Christ (13). *Mys. Cat.* V is a running commentary on the events and the prayers of the Eucharistic synaxis. There is a washing of hands (14), a kiss of peace (15), an analysis of each phrase of the dialogue (16), a reference to a hymn of praise and the Sanctus (17), an epiclesis (18), and intercessions (19). Then follows a verse by verse analysis of the Our Father (20). The lecture concludes with a reference to the prayers associated with communion (21). *Mys. Cat.* V, then, is the same type of lecture

---

proposed by Baumstark. The more traditional a prayer or liturgical action is, the slower it will yield to change. Anton BAUMSTARK, *Comparative Liturgy*, revised by Bernard BOTTE, trans. F. L. Cross, Westminster, 1958, pp. 23-30.

(10) The heading of this lecture reads, Καὶ ἀνάγνωσις ἐκ τῆς πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῆς. "Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν", καὶ τὰ ἑξῆς. Shepherd, however, points out that Cyril's comments in *Mys. Cat.* IV, 1 and *Mys. Cat.* IV, 7 do not follow this Pauline passage exactly, but represent a conflation of Matthew and Paul. MASSEY H. SHEPHERD, JR., *Eusebius and the Liturgy of Saint James*, in *Yearbook of Liturgical Studies*, IV (1963), p. 122. Lietzmann identifies the Syrian type of the Institution Account as a combination of I Cor. 11:23-26 and of Matt. 26:26-29 as it appears in *Apostolic Constitutions* VIII, 12. Hans LIETZMANN, *Mass and the Lord's Supper: A Study in the History of the Liturgy*, Dorothea REVE, trans. Leiden, 1953, pp. 20-21.

(11) *Mys. Cat.* IV, 1-4.

(12) *Mys. Cat.* IV, 5-8.

(13) *Mys. Cat.* IV, 9.

(14) *Mys. Cat.* V, 2.

(15) *Mys. Cat.* V, 3.

(16) *Mys. Cat.* V, 4-5.

(17) *Mys. Cat.* V, 6.

(18) *Mys. Cat.* V, 7.

(19) *Mys. Cat.* V, 8-10.

(20) *Mys. Cat.* V, 11-18.

(21) *Mys. Cat.* V, 19-22.

as the first three Mystagogical Catecheses which, according to the announced plan of these lectures, explain what the neophytes experienced. Only Mystagogical Catechesis IV does not fit into this pattern.

It is also very important to mention what is *not* found in each one of these lectures. In *Mys. Cat.* IV there is no reference to any ritual except communion (22). And even though Cyril does speak of communion here, he is not primarily interested in an explanation of the ritual, but a demonstration that the effect of communion is a oneness with Christ. The Mystagogue does not comment on the ritual of communion until the Fifth Lecture where he dedicates four paragraphs to the subject (*Mys. Cat.* V, 19-22). Further, in this Fourth Lecture, even though Cyril does quote an Institution Narrative and does speak specifically of the presence of Christ in the elements, at no place does he mention that the Institution Narrative is related to the ritual. This Narrative and the other biblical references are described apart from ritual or prayer. This is unusual because in all of the other four lectures the Mystagogue always relates his commentary to a ritual or a prayer.

In the Fifth Lecture the Mystagogue returns to his discussion of the ritual. While Cyril is careful to discuss each phrase of the dialogue and each phrase of the Our Father, he does not mention the Words of Institution, nor does he give any indication that there was any type of formal anamnetic prayer. The anaphora is very abbreviated, passing from the hymn of praise to the epiclesis and the intercessions (23). This gives us the unusual situation of an Institution Narrative which is discussed in connection with communion, but not even mentioned within the framework of the anaphora. If the Mystagogue had been faithful to his announced purpose and to his usual procedure in the first three lectures, his treatment of the Eucharist would not have begun with the Words of Institution, as it does in *Mys. Cat.* IV, but with the washing of hands. The last two lectures should discuss the Eucharistic liturgy. Instead the Fourth Lecture is a treatment of Eucharist which is independent of liturgy. To find the reason why this is so, we must turn to the anaphora.

(22) *Mys. Cat.* IV, 3.
(23) *Mys. Cat.* V, 6-7.

Why does Cyril not mention the Institution Account or an anamnesis when he describes the anaphora? There are three possible explanations. First, since he had already discussed this recital in the whole of Mystagogical Catechesis IV, it is not necessary to repeat it again in *Mys. Cat.* V. This seems an unlikely explanation because it does not explain why the sequence of events has been inverted. A second explanation has been proposed by Kretschmar. Noting that Cyril is taken with fear and awe for the Eucharist (24), Kretschmar believes that Cyril must have already known a silent part of the anaphora. He proposes that from the Sanctus to the epiclesis there was a reverential silence (25). He proposes that the anaphora did in fact contain both an Institution Account as well as an anamnesis, but, since these prayers were recited in silence, it was not necessary for the Mystagogue to comment (26). The final explanation is simple and direct: the anaphora used in Jerusalem did not have the Words of Institution nor a formal anamnesis.

Before discussing this last point it should be noted that certain problems tend to emerge if Cyril knew an anaphora which did have the Words of Institution. The most serious problem flows from his εἰκών-μίμησις approach to all ritual. The recital of the Institution and its accompanying anamnesis in the Jerusalem tradition highlight Christ, His very words, His death, burial, resurrection and ascension (27). Cyril's whole catechetical method is centered in Christ, and he sees ritual as the place of identification with Him. Since this is the case, it is very hard to believe that Cyril would be silent about that one section of the anaphora which best fits into his explanation. Why should the Mystagogue go through all of the trouble of reinterpreting

(24) φρικωδεστάτην ὥραν, *Mys. Cat.* V, 4 and τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας, *Mys. Cat.* V, 9.

(25) Georg KRETSCHMAR, *Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie*, in: *Jahrbuch für Liturgie und Hymnologie*, II (1956-57), pp. 30-33.

(26) For a similar argument see Anthony A. STEPHENSON, *The Works of Saint Cyril of Jerusalem – II* (The Fathers of the Church – 64) Washington, 1970, p. 194, nt. 16.

(27) The anamnesis in the Anaphora of James, the Brother of the Lord reads as follows, Μεμνημένοι οὖν καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ τῶν ζωοποιῶν αὐτοῦ παθημάτων καὶ τοῦ σωτηρίου σταυροῦ καὶ τοῦ θανάτου καὶ τῆς ταφῆς τριημέρου ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως καὶ τῆς εἰς οὐρανοὺς ἀνόδου ... B. C. MERCIER, *La liturgie de saint Jacques* (Patrologia Orientalis – 26) Paris, 1946, p. 204.

the anointing and water bath and introduce a new chrismation to accommodate his new vision of the rite, and then not even mention a very obvious and natural prayer which says specifically what he wants to develop? The only appropriate answer is that Cyril knew an anaphora which did not have an Institution Account. Even if, as Kretschmar suggests, the Words of Institution were recited silently, it is difficult to imagine and inconsistent with his approach that Cyril would not have given at least some passing comment to that effect. *Mys. Cat.* IV gave him ample opportunity to state that this recital of Christ took place in the liturgy. But he did not. Everywhere else Cyril is at great pains to explain each thing that happened. He discusses each phrase of the dialogue, he enumerates all of the intercessions, he analyses each section of the Our Father, and he describes each gesture used at communion. This concern for detail seems so great that it is hard to imagine that Cyril would not have mentioned a silent part of the anaphora. Since he does not mention either silence or the Words of Institution, it seems safe to conclude that they were not there.

Furthermore, the textual argument proposed by G. Dix seems most convincing. As the Mystagogue begins to explain a different part of the anaphora he uses the word εἶτα (28). Dix argues that this word always points to what follows immediately. Elsewhere, when Cyril is commenting on events that are not sequential, he uses μετὰ ταῦτα. Thus, since *Mys. Cat.* V, 7 begins with εἶτα and not μετὰ ταῦτα we have a textual argument that the Mystagogue was describing an anaphora in which the epiclesis followed immediately upon the Sanctus which is described in *Mys. Cat.* V, 6 (29).

Is it possible, then, to assume that Cyril knew an anaphora which had no Words of Institution (30)? Such an explanation

(28) *Mys. Cat.* V, 4-12.

(29) "I find it difficult to assume that in this one case by 'next' Cyril meant 'after a great part of the prayer had been said'. And if he did mean that, why associate the invocation so closely with the Sanctus: 'Next, having sanctified ourselves with these spiritual hymns, we call upon God, etc...'?" Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, London, Dacre Press, 1945, p. 198.

(30) A comparison of the anaphora as described by the Mystagogue with the Anaphora of James, the Brother of the Lord can be diagramed

does offer the best interpretation of the text. Furthermore, this is not unthinkable since the Syrian tradition provides no liturgical document prior to Cyril which directly and definitively establishes the presence of the Words of Institution in the anaphora. References to Eucharist are found in Chapters 9, 10 and 14 of *Didache*. The recital of Institution is not present in any of these chapters (31). The best textual tradition of the anaphora of the Apostles Addai and Mari does not contain an Institution Account (32). Richardson places *Apostolic Constitutions*

as follows:

CYRIL	JAMES
Dialogue	Dialogue
Praise for creation	Praise for creation
Sanctus	Sanctus
—	The economy of salvation
—	Words of Institution
—	Anamnesis
Epiclesis	Epiclesis
Intercessions	Intercessions

Louis Ligier, in his analysis of the basic structure of James, Basil, *Apostolic Constitution* VIII, 12 and Addai and Mari, concludes that there is nothing in the first part of the anaphora which demands that an Institution Account be present. "In short, these four liturgical documents, whose opening thanksgiving is concluded by a doxology or a *qanona*, each constitute a complete and closed euchologia which does not demand to be prolonged by anything at all, either a Sanctus or a narrative". L. LIGIER, *The Origins of the Eucharistic Prayer: From the Last Supper to the Eucharist*, in: *Studia Liturgica*, IX (1973), p. 179.

(31) Rordorf believes that chapters 9 and 10 of Didache are not Eucharistic prayers properly speaking, but prayers used at the ritual meal celebrated in connection with Baptism. He finds that the only direct reference to Eucharist is in *Didache* 14. In any case Didache does not offer in either place a recital of the Words of Institution. Willy RORDORF, *La Didachè*, in: *L'Eucharistie des premiers chrétiens* (Le point théologique – 17) Paris, 1976, pp. 7-28.

(32) Recent literature and new manuscript evidence make it clear that the traditional arguments for an Institution Account in the Anaphora of Addai and Mari are difficult to substantiate. Emmanuel CUTRONE, *The Anaphora of the Apostles: Implications of the Mar Eša'ya Text*, in: *Theological Studies*, XXXIV (1973), 624-642. Macomber, however, suggests that Addai and Mari and the Maronite Anaphora of St. Peter had a common origin in an anaphora which did have an Institution Account. He does admit that this hypothesis is not as solidly founded as he might wish. William F. MACOMBER, *The Maronite and*

VIII, in which there is a narrative that differs from the New Testament, after Cyril and finds no influence from the Mystagogue (33). Metzger states that Cyril is a contemporary of Apostolic Constitutions (34). This absence of hard liturgical data prior to the preaching of the Mystagogical Catecheses makes it possible to seriously consider that Jerusalem did not know an anaphora with the Words of Institution when the Mystagogue preached.

Traditionally, such an anaphora was unthinkable because an Institution Account followed by a distinct anamnetic prayer was considered to be essential to any true anaphora (35). More recently, however, Louis Ligier has proposed that it is possible to speak of a Eucharistic anamnesis in a much broader sense. He lists

---

Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles, in: *Orientalia Christiana Periodica*, XXXVII (1971), 72-78. [*Editor's Note*: When we received this article for publication we had not yet published the article of José Manuel SANCHEZ-CARO, *La anafora de Addai y Mari y la anafora maronita Šarrar: intento de reconstrucción de la fuente primitiva común*, OCP XLIII (1977) 41-69. This explains why there is no reference to it in the present article.]

(33) "What we have to note in any case, however, is that the absence of the words of recital from the received liturgies of Jerusalem (Cyril) and Seleucia-Ctesiphon (Addai and Mari) helps to show how the Syrian A.C. VIII could use such freedom in its own form of them". LIETZMANN, *Mass and the Lord's Supper*, p. 411.

(34) Marcel METZGER, *La Didascalie et les Constitutions Apostoliques*, in: *L'Eucharistie des premiers chrétiens* (Le point théologique - 17) Paris, 1976, pp. 187-93.

(35) Bernard Botte proposes that anamneses fall into two types: the first corresponds to ἀνάμνησις of Lk. 22:19 and I Cor. 11:2-25. The second is connected with the verb καταγγέλλετε of the Pauline account found in I Cor. 11:26. In both cases the anamnesis is related directly to the institution in such a way that Botte insists, "impossible donc qu'une anaphore ait une anamnèsis sans avoir de récit de l'institution". Bernard BOTTE, *Problèmes de l'anamnèsis*, in: *Journal of Ecclesiastical History*, V (1954), 16. Botte continues this article on the premise, "il est tout aussi vrai de dire qu'une anaphore qui a une anamnèsis doit avoir, ou du moins avoir eu, un récit de l'institution." p. 17. He argues that Addai and Mari once had the words of institution. This position was restated in 1965 in *Problème de l'anaphore syrienne des Apôtres Addäi et Mari*, in: *L'Orient Syrien* X (1965), pp. 89-106; and as recently as 1970 in *Les anaphores syriennes orientales*, in: *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, II, pp. 22-23.

three different possibilities: 1) a complete anaphora which is anamnetic in its very structure, 2) the celebration of divine power prior to the Sanctus, which has a memorial character, and 3) the economy of salvation which concludes with the Words of Institution and leads to a distinct anamnetic prayer (36). More particularly, he feels that Jerusalem knows an anamnesis of the second type which is centered on the praise of creation. In this type of Eucharistic prayer the anamnesis has completed its function with the manifestation of the power of God in the Sanctus (37). Similarly, M. Metzger finds three types of anamneses in Apostolic Constitutions. The oldest element in these three is the anamnesis of the marvels of God that accompanied creation (38). Having compared *Apostolic Constitutions* VII, 33-38, with *Apostolic Constitutions* VII, 25, and *Apostolic Constitutions* VIII, 12, Metzger feels that he can demonstrate an evolution in the Eucharistic prayer, especially in the anamnetic portion of the anaphora (39). It seems to me that Jerusalem is likewise undergoing this evolution of the anaphora when the Mystagogue preaches.

If Ligier and Metzger are correct, it then becomes possible to propose that the Mystagogue knew a Syrian anaphora composed of anamnesis, epiclesis and intercessions, but one which

(36) "La première sera consacrée aux structures anaphoriques indifferenciées, où la célébration et l'anamnèse ne sont pas encore séparées; la seconde, a la célébration divine devenue une partie distincte et précédant le Sanctus; la troisième, à l'économie du salut, qui va de l'embolisme du Sanctus jusqu'au récit de l'institution, à cette section que nous appellerons ici, après d'autres, anamnèse au sens large, distinguée de l'anamnèse proprement dite qui suit la consécration". Louis LIGIER, *Célébration divine et anamnèse dans la première partie de l'anaphore ou canon de la messe orientale*, in: *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, II, p. 140.

(37) *Ibid.*, pp. 155-56.

(38) "L'anamnèse des merveilles que Dieu a accomplies par son Fils constitue pratiquement une nouvelle 'eucharistie' avec son introduction en forme de bénédiction: 'Saint es-tu en vérité et parfaitement saint...'. Ici se retrouvent également des éléments sans doute antérieurs aux Constitutions apostoliques: une énumération des interventions divines sous l'ancienne Alliance, une liste des châtiments qui ont frappé les impies, une liste de paradoxes christologiques". Marcel METZGER, *Les deux prières eucharistiques des Constitutions apostoliques*, in: *Revue des sciences religieuses*, XLV (1971), 56-57.

(39) *Ibid.*, p. 73.

did not have an Institution Account. Such a Eucharistic prayer contains the basic elements of all anaphorae. The anamnesis known to Cyril was simply one that praised God for the marvels of creation. The commemoration is of the heavens, earth, sea and sun, moon and stars, and the whole of rational and irrational creation, as well as the ranks of angels (40). Since this anamnesis is primarily concerned with creation, very little emphasis is focused on Christ and there is no need to include the recital of the Words of Institution. The anamnesis concludes with the Sanctus and is immediately followed by the epiclesis. The anaphora ends with the intercessions.

This means that Jerusalem had an anaphora very similar to Addai and Mari when the Mystagogue preached. While such an anaphora is very Syrian in its themes and structure, it does not readily give itself to the catechetical method of the Mystagogue. Cyril wants to explain Eucharist in a Christocentric manner. He would like to interpret the Eucharistic ritual in much the same manner that he interpreted the Baptismal ritual: the ritual is the point at which the neophyte is made one with the central saving activity of Christ. Since the anaphora does not make direct and pointed references to Christ, and since the Mystagogue feels that he is unable to introduce any new elements into the ritual, he must do the next best thing. He offers his interpretation of Eucharist before he discusses the liturgy. In Mystagogical Catechesis IV, Cyril, using the framework of his εἰκών-μίμησις methodology, naturally turns to the Last Supper and the Words of Institution as an interpretation of the Eucharistic meal (41).

It is in this Fourth Lecture that we find the true Eucharistic interest of the Mystagogue. Despite the fact that he does not

(40) Μετὰ ταῦτα μνημονεύομεν οὐρανοῦ, καὶ γῆς, καὶ θαλάσσης, ἡλίου καὶ σελήνης, ἄστρων, πάσης κτίσεως λογικῆς τε καὶ ἀλόγου, ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου, ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων, δυνάμεων, κυριοτήτων, ἀρχῶν, ἐξουσιῶν, θρόνων, τῶν χερουβὶμ τῶν πολυπροσώπων ... καὶ σεραφίμ. *Mys. Cat.* V, 6.

(41) Cyril was exiled three times from Jerusalem. During this time it is altogether possible that he does encounter Eucharistic prayers which do contain an Institution Account. This makes it possible for him to know a liturgical formula which was not yet present in Jerusalem. Shepherd proposes that Eusebius did know a liturgical formula of the Institution Account. MASSEY SHEPHERD, *Eusebius and the Liturgy of Saint James*, in: *Yearbook of Liturgical Studies*, IV (1963), 109-123.

know a ritual and an anaphora which is compatible with his catechetical method, he must first offer his vision of Eucharistic worship before he can continue to comment on the ritual the newly Baptized have witnessed. Thus the whole of this lecture explains how the neophytes are made one with Christ in communion. By contrast the commentaries found in *Mystagogical Catechesis* V are terse and without a great deal of perspective. When Cyril describes the Baptismal ritual, he concentrates on the central events of the water bath (*Mys. Cat.* II, 5-8) and chrismation (*Mys. Cat.* III, 2-3; 5-7) by treating them in great detail and giving specific interpretations. Such a treatment of the Eucharistic ritual cannot be found. Since the anaphora is the central prayer of the Eucharistic synaxis, we would expect the Mystagogue to offer his primary interpretation of Eucharist as he comments on this prayer. But he does not, and I propose that this further demonstrates that the anaphora did not contain an Institution Account, or a formal anamnesis.

It is only after these lectures have been preached, and no doubt in great part because of them, that the evolutionary process touches the anaphora. The Eucharistic prayer is expanded by including those elements which were primary in the Mystagogue's mind. Direct and pointed references to Christ are incorporated. Evidence of this fact is found in the anaphora of James, the Brother of the Lord. In the post-Sanctus prayer of James, Jesus is immediately mentioned as the one δι' οὗ τὰ πάντα ἐποίησας (42) and there is direct reference to εἰκών in the next sentence, ὁ ποιήσας ἀπὸ γῆς ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα σὴν καὶ ὁμοίωσιν (43). Had Cyril known such an anaphora as this, it would not have been necessary for him to interrupt his commentary on the ritual as he does in *Mys. Cat.* IV. He could have proceeded with the commentary because the prayer would have been compatible with his εἰκών-μίμησις methodology. Since he does not, it seems we must conclude that these direct references to Jesus in the post-Sanctus and the use of εἰκών, together with the Institution Account and the anamnesis found in James, are developments in

(42) MERCIER, *La liturgie de saint Jacques*, p. 200.

(43) *Ibid.*, p. 200. For a complete study of the background material of the anaphora of James, see, André TARBY, *La prière eucharistique de l'église de Jérusalem* (Théologie historique – XVII) Paris, 1972.

the Jerusalem anaphora which come after the preaching of the Mystagogical Catecheses.

Cyril's Mystagogical Catecheses, then, offer a very specific and interesting view of the Syrian anaphora as it emerges into its classic shape found in the anaphora of James, the Brother of the Lord. If my interpretation is correct, the Mystagogue finds an anaphora in Jerusalem which is very similar to Addai and Mari, that is, it has an anamnesis which is the celebration of divine power and does not contain the Words of Institution. The Mystagogue, however, approaches ritual as a point of direct contact with Christ and wishes to explain it according to εἰκών-μίμησις. To do this the anaphora must have direct and pointed references to Jesus. For whatever reason the Mystagogue is not able to introduce any change into the Eucharistic prayer as he did with the Baptismal liturgy. He therefore offers his interpretation of Eucharist in Mystagogical Catechesis IV where he is able to give direct and pointed references to Jesus in an εἰκών-μίμησις manner. It is this vision of Eucharist which is later incorporated into the anaphora. This means that the Syrian anaphora evolves, not out of a desire to reenact the historical events of Christ, but out of that εἰκών-μίμησις methodology, so well elaborated by Cyril. The anaphora now speaks directly of Christ in His central saving activity.

Quincy College, Theology Department,
Quincy, Illinois 62301

Emmanuel Joseph CUTRONE

OCP, XLIV (1978) 65-73.

Syrischer und byzantinischer Oktoëchos

Kanones und Qanune

Die syro-orthodoxe Liturgie hat aus der byzantinischen Liturgie die literarische Gattung der Kanones übernommen. Den Nachweis einer großen Anzahl der originalen Hirmen (= Musterstrophen) und einiger Troparien (= die auf den Hirmus folgenden Strophen) erbrachte Odilo HEIMING, *Syrische 'Eniane und griechische Kanones*, Münster 1932. Da er aber nur eine syrische Halbchorhandschrift benutzt hatte, suchte ich die andere Hälfte der Originale für die Auferstehungskanones der Oktoëchos, des liturgischen Buches für die Sonntage des Kirchenjahres, die acht Kirchentonarten des Oktoëchos, des musikalischen harmonischen Achttonartensystems, der Reihe nach durchlaufend. Das darauf bezügliche Material von Heiming und mir veröffentlichte ich in der Studie *Die syrischen Auferstehungskanones und ihre griechischen Vorlagen*, in *Orientalia Christiana Periodica* 38, 1972, S. 209-242. Damit war die Möglichkeit gegeben, die syro-orthodoxen heutigen Melodien, die ich im Orient auf Tonband gesammelt hatte (die syro-antiochenischen Melodien Jul. Jeannins hatte man bereits 1924/1928 publiziert), mit den in den byzantinischen Handschriften enthaltenen Originalmelodien zu vergleichen. Mein a.a.O. S. 214 gegebenes Versprechen, das Resultat dieser Vergleichung hier zu veröffentlichen, löse ich mit der vorliegenden Studie ein.

Freilich hatte Heimings und meine Arbeit gezeigt, daß im Gegensatz zu den Kanones der Feste bei den Sonntagskanones sich nicht für die ganzen Kanones, sondern nur für einzelne Hirmen oder Strophen die Originale finden ließen. Die Übersetzung war also nach einer Vorlage gemacht, von der sich im Griechischen nur noch Reste in einer späteren, erheblich veränderten Bearbeitung erhalten haben. Ich konnte in einer zweiten Studie *Die*

melkitische Liturgie als Quelle der syrischen Qanune iaonaie (Melitene und Edessa), in *Orientalia Christiana Periodica* 41, 1975, S. 5-56, zeigen, daß auch das Melkitische das Original in syrischer Übersetzung bewahrt hatte und nicht die spätere griechische Umarbeitung (die aber sicher auch schon vor dem 9. Jh. erfolgt sein muß, da ihr 5. Kanon schon im Sinai gr. 776 steht) eingeführt hatte. Das bedeutet, daß das Syro-Orthodoxe nicht das griechische Original übersetzte, als dieses noch in Gebrauch war, sondern die syrische Übersetzung später aus dem Melkitischen fertig übernahm, wobei zwei verschiedene Bearbeitungen nochmals zu unterscheiden sind. Für die Musik hat das die Konsequenz, daß die Melodien nicht aus der Tradition von Konstantinopel, sondern aus der Palästinas oder Syriens stammen, wobei, wie sich zeigen wird, neben den alten Melodien und Formeln auch jüngere des 14.-16. Jh. stehen.

Eine dritte Studie *Eine alte orientalische christliche Liturgie: altsyrisch-melkitisch*, in *Orientalia Christiana Periodica* 42, 1976, S. 156-196, brachte weitere Eigenheiten dieser sehr alten melkitischen Liturgie, die die originalen Kanones übersetzt hat und zu der z.B. der berühmte Rabbulakodex, vollendet 6. Februar 586, gehört.

Vergleicht man nunmehr die syrischen und die griechischen Melodien, so stellt man zunächst fest, daß im Syrischen die Melodien größere Varianten zeigen je nach der Herkunft der Sänger, insbesondere weicht die syro-antiochenische Fassung meist erheblich von der syro-orthodoxen ab, daß im Griechischen die Verschiedenheiten sogar soweit gehen, daß wir von ganz verschiedenen Melodien sprechen müssen. In der Tat kann man auch garnicht erwarten, daß in einer rein mündlichen Tradition, die m Syrischen nie in Notenschrift fixiert wurde, im Byzantinischen nur von Zeit zu Zeit aufgezeichnet wurde, und die nunmehr über tausend Jahre reicht (das melkitische Hirmologion Sinai syr. 40 ist 1058 a.d. datiert; aber die Übernahme der Kanones ist sicher noch älter, — die ältesten griechischen Handschriften kommen aus dem 9. Jh.), Melodien sich ohne größere Änderungen erhalten. Das stellt man in Europa auch bei den Melodien der Troubadours, der Minnesänger und Meistersinger, des Volksliedes, — und hier oft innerhalb nur eines oder weniger Jahrhunderte —, fest.

Von den 32 Melodien, die J. Jeannin aufgezeichnet hat, finden sich (siehe meinen Artikel 1972) für 30 die Vorlagen, — in einigen

Fällen weniger genau bei nur teilweiser Übereinstimmung auf Grund von nachträglichen Textveränderungen. Nur für Nr. 773 und 794 konnte ich kein Original finden, — hier ist das Original nicht in die "revidierte" offizielle Fassung der liturgischen Bücher aufgenommen worden. Dazu kommen 4 Hirmen, die bei Jeannin unter den Maorbe (den Zusatzstrophen zum Magnificat, der 9. Kanon-Ode) als Nr. 734, 743, 749 und 760 stehen. Die Vorlage von 743 kennt man nur aus der Handschrift Laura B 32 mit paläobyzantinischer Notation, die die Tonhöhen der Melodie nicht angibt, — die Übernahme der byzantinischen Melodien ins Syrische muß also bereits vor der Erfindung der mediobyzantinischen Notation (12. Jh.) erfolgt sein und zwar in einer sehr frühen Zeit, da Laura B 32 etwa 950 a.d. geschrieben wurde und das Stück in den späteren Handschriften dann nicht mehr erscheint, z.B. nicht in Saba 83 (siehe J. RAASTEDS Ausgabe in *Monumenta Musicae Byzantinae* VIII), wohl nach 1100 geschrieben (siehe J. RAASTEDS Einleitung S. 7/8) und nicht in Leningrad 557 (siehe J.-B. THIBAUT, *Monuments de la notation ekphonétique et hagiopolite de l'église grecque*, 1913, Tafeln VI-XXIII), wo gerade ein Teil des 3. Kirchentones erhalten ist, in dem das Stück, *Se tēn panagian kibōton*, steht. Die orthodoxen Melodien der Maorbe habe ich bereits in *Die Melodien der jakobitischen Kirche, Teil* 1, *Die Melodien des Wochenbreviers* (*Šḥīmtā*) = *Sitzungsberichte Österr. Akad. Wiss., Phil.-hist. Klasse*, Bd. 262, 1. Abh., Wien 1969, S. 21-26, veröffentlicht, die vier hier in Frage kommenden Stücke als 1. Ton Nr. 1, 3. Ton Nr. 1, 5. Ton Nr. 1 und 8. Ton Nr. 1.

Das syro-orthodoxe Repertoire ist erheblich beschränkter als das antiochenische: von den 30 Melodien Jeannins, für die griechische Originale nachgewiesen sind, finden sich 10 unter den nur 19 orthodoxen Stücken. Es sind dies, wenn I 1 das 1. Stück des I. Kirchentones der Qanune iaonaie des syro-orthodoxen Beit Gaza bezeichnet, 769 = I 2, 775 = II 3, 776 = III 1, 778 = IV 1, 779 = IV 3, 783 = V 1, 786 = VI 1, 789 = VI 2, 790 = VII 1 und 793 = VIII 1.

Unter diesen 30 Stücken findet sich nur eines, das als Ganzes im Byzantinischen und Syrischen melodisch gut übereinstimmt, Jeannin Nr. 785. Ich gebe zum Vergleich die Melodie des Originals nach der Handschrift Iviron 470 (= *Monumenta Musicae Byzantinae* II, Kopenhagen 1938) f. 83 v., darunter die Melodie

von Jeannin (von e nach d transponiert), — das Original bei Sophr. Eustratiades, *Heirmologion*, 1932, Akolouthie 183, Ode 8, S. 132, im 1. plagalen Kirchenton.



Der augenfälligste Unterschied beider Melodien liegt darin, daß die syrische Melodie weitgehend auf einem Ton rezitiert, während die byzantinische eine differenzierte Melodielinie zeigt. Diese Erscheinung ist aus dem mitteleuropäischen lateinischen, französischen und byzantinischen Gesang (für diesen vergleiche man meine Studie *Strophenbau und Kontrafakturtechnik der Stichera*, in *Archiv für Musikwissenschaft* 29, 1972, S. 150-161 und 216-234) wohlbekannt: wenn den Sänger sein Gedächtnis verläßt, « stottert » er. Andererseits verziert ein Sänger gern eigenmächtig, — so der syrische Sänger am Ende der 2. = 4. Zeile. Die byzantinische Melodie enthält am Ende der 3. Zeile eine kleine Abweichung gegenüber der 1. Zeile. Außerordentlich bezeichnend ist, wie sich das typische Theta-Melisma am Ende der 5. Zeile der byzantinischen Melodie mit seinem Anfang e f g, ähnlich dem « Stottern » wiederholt zu e f g f g, erhalten hat, — bei der Zeitdifferenz von etwa acht Jahrhunderten ganz erstaunlich. Das Schlußmotiv der syrischen Melodie ist ein typisches Schlußmotiv des 5. Kirchentones, das sich als Verzierung des einfacheren byzantinischen Schlußmotivs g d f e d d auffassen läßt. In der bereits herangezogenen Handschrift Saba 83 endet das Stück so: d g g fe dd d, was der syrischen Formel noch näher kommt.

Dies Stück ist aber auch das einzige, das eine so große Ähnlichkeit zwischen byzantinischer und syrischer Melodiefassung zeigt. In einem weiteren Fall ist die Übereinstimmung nicht ganz

so gut, erstreckt sich aber auch wieder auf das ganze Stück, — *O en archē tēn gēn themeliōsas* (Sophr. EUSTRATIADES, *Heirmologion*, 1932, Akolouthie 323, Ode 7, S. 226) = *Ant dabrīšīt lašmaiā* (Jul. Jeannin Nr. 795) im 8. Kirchenton.

Die 1. Zeile, griechisch nach Iviron a a gf gg a h c c a h g, syrisch fis g e d g g a a h c h zeigt größere Unterschiede, — wie es auch im westeuropäischen Gesang oft festzustellen ist: der Sänger muß sich erst « einsingen »; erst nach einer anfänglichen Unsicherheit erlangt das Gedächtnis seine volle Präzision. Die 2. Zeile, griechisch a a gf gg a h c h a h g, syrisch a h c h h a a a a ha g zeigt wieder im Syrischen das bekannte « Stottern », weil der Anfang der griechischen Zeile der syrischen Tradition verloren gegangen ist. Die 3. Zeile, im Syrischen um zwei Silben verkürzt, lautet im Griechischen a ch a h g g aahc g ag ffg, im Syrischen g c h a g g a g, — das Syrische eine melodische Vereinfachung der melismatischeren griechischen Linie. Die letzte Zeile, im Griechischen d ch c a a gaf a ch cch a g g, im Syrischen ga gfis g a gfis g a gfis e fis g hat im Syrischen den Anfang nivelliert und die für den 8. Ton charakteristische Schlußformel durch eine im Syrischen im 5. und 6. Ton übliche Kadenz ersetzt, die auch in arabischen Maqamen vorkommt (etwa Rod. d'ERLANGER, *La musique arabe*, tome 5, 1949, Maqam Nr. 17, 30 und 40 und in tome 6, 1959, ebenso), im Griechischen nicht ganz gleich im 7. Ton im 14. Jh.

Größere Übereinstimmung zeigen auch *Temnomenēn thalassan* (Eustratiades Akol. 100, Ode 1, S. 70) und seine syrische Übersetzung *Biamā d'etpleg* (Jeannin Nr. 776 und orthodoxer Beit Gazā III 1). Zeile 1, 2 und 4 sind im Griechischen gleich, ebenso Zeile 3 und 5. Im Syrischen weicht wieder die 1. Zeile ab, aber die 2. = 4. stimmt gut zum Original: griechisch nach Grottaferrata E g II f. 63v. (= *Musicae Byzantinae Monumenta Cryptensia* I, 1950) a h c d c d ch a h c d aa, syrisch bei Jeannin a b c d c b a ch c a g a (verziert), dagegen vollkommen « zerstottert » im Syro-orthodoxen (Sänger Metropolit Kyrillos von Damaskus) a a a b c c c c c c c bbc. Auch in diesem Stück ist die im Griechischen für den 3. Kirchenton typische Schlußformel g ah cg aa gf f durch die im Syrischen übliche a a a b g g ba ersetzt worden, das sich im Arabischen vorübergehend (etwa d'ERLANGER VI, S. 219, Zeile 2) findet, aber nicht so typisch, daß auf eine Beeinflussung geschlossen werden könnte. Wenn man vom Vorhalt b

vor a absieht, gibt es aber die griechische Klausel (a) h c a h im sehr ähnlichen 4. Ton im 16. Jh. Auf die Frage des arabischen Einflusses brauche ich hier nicht näher einzugehen, da ich das in dem Vortrag *Eine Konkordanztabelle syrischer Kirchentöne und arabischer Maqamen in einem syrischen Musiknotizbuch*, in *Orient. Christ. Analecta* 197, 1974, S. 371-385, getan habe.

Dank der Liebenswürdigkeit von Prof. Dr. Youssef Shawki, Kairo, dem ich auch hier herzlich danke, kann ich zu dieser Maqamliste Folgendes ergänzen. Ibrahimi, dort 1. Modus, ist laut A. KADHIM, *Musical terms* (in arabisch), Bagdad 1964, eine Bayati-Art, erfunden vom berühmten Musiker Ibrahimi al-Mausili, nach Hashim M. AL-RAJAB, *Al-maqam al-Iraqi* (*Studies of the classical music of Iraq*) Bagdad 1961, S. 6, eine Tonart der Volksmusik. Hakimi (oder nach Kadhim Hadidi), ebenfalls nach Al-Rajab ein volkstümlicher Maqam, ist laut Bericht des Arabischen Musik-Kongresses Kairo 1932, S. 151, dem Bayati und Saba ähnlich (wohl eine Leiter d e f g a h c mit Bevorzugung von f) und nach Husain Ali MAHFUZ, *Dictionnary of arabic musical terms*, Bagdad 1964, S. 75, ein Maqam des berühmten Musikers Zohair. Nach Kadhim, S. 44, wird er in den Städten Mossul und Bagdad benutzt. Das zeigt die irakische Herkunft des Büchleins. Weiter eine Ergänzung zu meinem Aufsatz, *Die Tonarten der chaldäischen Breviergesänge*, in *Orient. Christ. Periodica*, 35, 1969, S. 215-248: Araibuni (dort S. 241-243) ist laut Kongreß-Bericht Kairo 1932, S. 150, dem Bayati ähnlich. Während die Angaben über Ibrahimi und Hakimi sehr gut die Natur des syrisch-orthodoxen 1. und 5. Kirchentones kennzeichnen, paßt diese Angabe nur zu den sich auf d e f g bewegenden Partien des Musikbeispiels a.a.O. S. 241, nicht zu der Modulation nach c des e f, die ja Hijaz (a.a.O. S. 236/237) wäre.

In einem anderen, sehr aufschlußreichen Fall, stimmt nur eine Zeile überein, in *Tō boēthēsanti theō* (Eustratiades Akol. Nr. 22, Ode 1, S. 16), syrisch *Lam'udrānā alāhā* (Jeannin Nr. 764). Die 4. Zeile lautet nach Iviron f. 18 so: g g a e f e dde, bei Jeannin g g ag fe fg fe d, einer flüssigen Verzierung des Originals, wie ein guter orientalischer Sänger sie automatisch vornimmt. Die 2. Zeile ist im griechischen Original von der 4. Zeile verschieden, aber die syrische Fassung hat, da Zeile 1 = Zeile 3 ist, die 4. Zeile auch als 2. Zeile eingesetzt, sodaß die 2. Zeile in griechischer und syrischer Fassung nun verschieden ist. Die syrische Fassung hat dadurch eine Symmetrie, die möglicherweise der originalen Fassung näher steht als die Melodiefassung der Handschrift Iviron (andere Handschriften haben symmetrische Fassungen, aber nicht

die hier diskutierte). Wenn andererseits die syrische Fassung sekundär ist, zeigt sie ein Motiv, wie Verschiedenheiten der beiden Fassungen durch spätere Eingriffe entstehen können. Daß die unsymmetrische Fassung von Iviron original ist, könnte aus dem Prinzip der lectio difficilior folgen, — auch die symmetrischen griechischen Fassungen stehen in späteren Handschriften.

Aber nicht nur Zeilen können übernommen werden, — die eben betrachtete Melodie von Jeannin Nr. 764 hat die ganze Melodie für das kürzere Stück Nr. 767 (*Lanbiiā Iaonān*) geliefert. Aber dessen Original *Ton prophētēn diesōsas* (Eustratiades Akol. 22, Ode 6, S. 17) ist im Griechischen von der 1. Ode verschieden. Das Syrische gleicht also sekundär sogar ganze Oden eines Kanons aneinander an, — was vielleicht wieder den Originalzustand wiedergibt. Ebenso ist Jeannin Nr. 766 (*Rab hu 'rāzā*) = Nr. 768 (*Kad 'amme mzamnīn*); aber die Originale *Mega to mystērion* (Eustratiades Akol. 12, Ode 4, S. 9) und *Eikoni latreuein* (Eustratiades Akol. 5, Ode 7, S. 4) sind verschieden. So sind nicht nur die Unvollkommenheiten der Sänger die Ursache von Melodieveränderungen, sondern auch bewußt gestaltende künstlerische Tendenzen.

Diese Änderungen können sogar durch verschiedene Musikgattungen hindurchgehen. So ist die hier diskutierte 4. Zeile von *Tō boēthēsanti theō* nicht nur die 2. Zeile der syrischen Übersetzung geworden, sondern sie findet sich auch häufig in den Qale. Sie steht etwa in meiner oben zitierten Ausgabe des syro-orthodoxen Šḥīmtā S. 58 als 1. Zeile des 2. Tons des Qala *Mšīḥā natareih* mit kleinem «Anlauf»: c d g ge fg fe d, ähnlich S. 63. Weiter erscheint sie aber auch in der (improvisierten) Einleitung des 'Eqba S. 37 u.ö. Dies zeigt die einheitliche melodische und harmonische Gestaltung der verschiedenen syrischen Musikgattungen.

Neben der Identität von ganzen Stücken und einzelnen Zeilen findet sich endlich die Übereinstimmung der Schlußkadenzen in Stücken, die sonst im Griechischen und Syrischen nicht mehr gleich sind. Diese Identitäten sind besonders wichtig, da melodische Formeln, eben vor allem die Schlußformeln, sowohl für die byzantinischen wie für die syrischen Kirchentonarten kennzeichnend sind, also das Wesen der acht Modi des *Oktoëchos* bestimmen. Die Schlußformel des syrischen *1. Tones* lautet im Orthodoxen f c f e d, im Antiochenischen f e d c f e d, etwa in Jeannin Nr. 769 = Beit Gaza I 2. Das griechische Original hat

in den alten Handschriften aber die klassische Kadenz g a fe d d; dagegen findet sich die dem Syrischen entsprechende Kadenz in den Handschriften des 14. Jh., in der Form f ed c de f e d d in Sinai gr. 1256 (1308/9 a.d.), Vat. Pal. gr. 243, Washington 2156 (meist aber mit den älteren Handschriften zusammengehend) und Saba 617, in der Form fde dc de f e dd in Sinai gr. 1588 und Dionysiou 172 (nach der Notenschrift — Gebrauch des Tromikons, belegt im Contacarium Ashburnhamense, *Mon. Mus. Byz.* IV, a.d. 1288/9 — erst 13./14. Jh., nicht 12. Jh., wie der Katalog angibt), mit Anfang fef c in Sinai gr. 1228. Ein Stück, Jeannin Nr. 765, benutzt die Kadenz dg f ef ged (g kurze Verzierungsnote, siehe das Musikbeispiel oben), hier im griechischen Original nur in Sinai gr. 1260 als d g f fe ed d, in Sinai gr. 1259 als d ef gfe ed d, beide Handschriften erst aus dem 16. Jh., aber — siehe oben — bereits in der Handschrift Saba 83 auftretend. Diese Kadenz wird im Syrischen auch für den *2. und 5. Modus* (hier richtig gleich dem Hakimi der Maqamliste, — siehe oben) gebraucht, die daher beide dem 1. plagalen Ton entsprechen. Im ersten Fall, an 2. Stelle, steht er in derselben Position, die er im gregorianischen Oktoëchos und ebenso im älteren syrischen System einnimmt (vergleiche dazu meine Studie *Hymnus und Troparion*, in *Jahrbuch Staatl. Inst. Musikforschung Berlin 1971*, S. 7-86, darin S. 46-58) — hier folgt jedem authentischen Ton sein plagaler—; im zweiten Fall folgt er der byzantinischen Anordnung — in ihr kommen zuerst die vier authentischen, dann die vier plagalen Töne. — Im *5. Modus* findet man wieder einen Fall weitgehender übereinstimmung syrischer und griechischer Fassung eines ganzen Stückes, wenn man jüngere Handschriften miteinbezieht: Jeannin Nr. 749 (= Beit Gaza Maorbā V 1) = Eustratiades Akol. 182, Ode 9, S. 131 in der Fassung Sinai gr. 1256, Vat. pal. 243, Dionysiou 172, Sinai gr. 1228, 1588 (zweimal). Die Kadenz ist hier eine andere: e f g gag g mit plagalem Nebenschluß (Konfinalis) auf g, — authentische Konfinalis ist f. Eine der Kadenz von Jeannin Nr. 765 ähnliche g d f ef ged findet sich im Griechischen aber bereits in den klassischen Handschriften als g d ff dd d. Der syrische *3. Ton* hat im Orthodoxen die Kadenz a c ab ba, im Antiochenischen a b g g ba (siehe oben bei J 776). Für die zweite Kadenz wurde oben auf eine Kadenz des 4. authentischen Tones verwiesen; man könnte auch denken an ch aahc hh h, eine Kadenz auf der Quinte im 2. authentischen Ton, der im Syrischen dann die gregorianische Reihenfolge ein-

hielte. Aber die erste Kadenz findet sich im Sinai gr. 1257 als Schlußformel a h c aa aa auf der Terz a der Finalis f des 3. authentischen Tones, der hier die byzantinische Stelle einnähme. Hier wären die beiden Systeme also zusammengefallen. Die Kadenz des syrischen *4. Tones* f e e d edc (Jeannin d edc e edc) begegnet als gef d e c und g f e d ed c schon in der Vatopedi-Handschrift 1532, ersteres auch im Sinai gr. 1258 (1267 oder 1257 a.d.). Hier und im folgenden setzt sich nunmehr die byzantinische Anordnung durch. Der *5. Ton* wurde bereits behandelt, — er steht als plagaler 1. Ton hier an der byzantinischen Stelle, nachdem er vorher schon an gregorianisch-altsyrischer 2. Stelle vorkam. Im *6. Ton* kadenzieren die orthodoxen Sänger e e f d e e, was am passendsten der schon herangezogene Quintschluß des griechischen 2. Tones ist. Damit stellt sich der syrische 6. Ton als p l a g a l e r 2. Ton des Griechischen heraus. Die Kadenz lautet bei Jeannin e dc de e (was auch im Orthodoxen als Spezialton vorkommt), wozu ebenfalls Sinai gr. 1257 (beendet 1331/2 a.d.) eine Parallele bietet: h g a hh, wieder einem Quintschluß des 2. Tones. Die Schlußformel des *7. Tones* der orthodoxen Sänger lautet g fg agf und stimmt mit der des *8. Tones* (ch) a ga ha g melodisch überein. Im 7. Ton in Saba 599 (14. Jh.) findet man dazu ag f f g g a ff f, im 8. Ton in Sinai gr. 1259 (16. Jh.) c h h a h a g. Die Sänger Jeannins benutzen im 7. Ton die Tonreihe ges f e– d des Maqam Saba, im 8. Ton die schon oben erwähnte Schlußformel gfis efis g, die sich im Arabischen häufig findet, im Griechischen nur in der Form dc ah c im 4. Ton, als f e d f de f im 7. Ton, beide Male in Sinai gr. 1259 (16. Jh.). Überblickt man diese Verhältnisse, so kommen Vorbilder oder Parallelen für syrische Kadenzen aus klassischen byzantinischen Handschriften des 12. und 13. Jh. nur für einzelne Formeln des 1.=2.=5. und des 4. Tones, für alle übrigen erst aus dem 14. oder sogar erst 16. Jh. Da für die nichtklassischen syrischen Kadenzen sich arabische Vorbilder nachweisen lassen (siehe meine zitierte Studie in *Orient. Christ. Analecta* 197), liegt es nahe zu vermuten, daß auch die nichtklassischen Kadenzen der griechischen Handschriften auf orientalische Vorbilder zurückgehen, daß also der spätbyzantinische Oktoëchos des 14. Jh. wohl unter arabischen, der neubyzantinische des 16. Jh. unter türkischem Einfluß steht. Das soll eine andere Studie näher ausführen.

Göttingen
Kurze Geismarstrasse

Heinrich HUSMANN

OCP, XLIV (1978) 74-106.
+ pl. 1-3

Le codex Kacmarcik et sa version arabe de la Liturgie alexandrine (*)

En 1975, William F. Macomber faisait connaître au monde savant l'existence d'un nouveau manuscrit gréco-arabe contenant trois liturgies alexandrines (1). Le même auteur publiait, en 1977, le texte grec des liturgies de saint Basile et de saint Grégoire, d'après ce codex (2). Bientôt paraîtra, dans cette même revue, le texte grec de la liturgie de saint Cyrille, qui achèvera l'édition de la partie grecque du codex Kacmarcik.

L'Institut Oriental Pontifical de Rome ayant eu le privilège d'avoir en mains le codex Kacmarcik, le Directeur de la revue

(*) Cet article a été rédigé comme introduction à l'édition du *Basile arabe*. L'espace faisant défaut, l'édition du texte arabe paraîtra dans le prochain numéro (NdR).

Voici les abréviations utilisées:

Basile arabe = l'édition de la version arabe du Basile alexandrin, à paraître dans cette revue; les renvois sont faits aux sections et versets.

DOZY = Reinhart P. A. DOZY, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2e édition (Leide-Paris, 1927).

GRAF, *Verzeichnis* = Georg GRAF, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, zweite, vermehrte auflage, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 147 (Louvain, 1954).

MACOMBER, *Greek Text* = William F. MACOMBER, *The Greek Text of the Coptic Mass and of the Anaphoras of Basil and of Gregory according to the Kacmarcik Codex*, dans *Orientalia Christiana Periodica* 43 (1977), p. 308-334.

MACOMBER, *Kacmarcik Codex* = William F. MACOMBER, *The Kacmarcik Codex. A 14th Century Greek-Arabic Manuscript of the Coptic Mass*, dans *Le Muséon* 88 (1975), p. 391-395.

Missel romain 1971 = **ⲡⲓⲉⲩⲭⲟⲗⲟⲅⲓⲟⲛ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲉⲕⲕ̀ⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛ̀ⲁⲗⲉⲝⲁⲛⲇⲣⲓⲛⲏ**. خولاجي الكنيسة الإسكندرية (Rome, A. M. 1687 / A. D. 1971).

(1) Cf. MACOMBER, *Kacmarcik Codex*.

(2) Cf. MACOMBER, *Greek Text*. L'introduction sur le manuscrit se trouve aux pages 308-314.

me demanda de préparer l'édition de la partie arabe de ce codex, à savoir des liturgies alexandrines de Basile et de Grégoire (3). De plus, l'examen du manuscrit a permis certaines additions ou corrections aux deux études de William Macomber signalées plus haut.

Avant de publier le texte *arabe* de la liturgie alexandrine de saint Basile, texte encore inédit (4), je donne ici une introduction, qui complète nos informations sur le codex Kacmarcik, justifie l'édition de la version arabe et en indique la méthode.

Voici le plan de cette étude:

A. Précisions sur le codex Kacmarcik
   1. Description codicologique
   2. Le folio 6 recto
   3. La note du folio 1 recto
   4. Les deux notes d'Athanase évêque d'Abūtīǧ
   5. Conclusions sur notre codex

B. Introduction à l'édition critique
   1. Pourquoi une édition du texte arabe?
   2. Problèmes et méthode d'édition
   3. Divisions du texte
   4. Identification des prières

Appendice sur Athanase d'Abūtīǧ.

A. Précisions sur le codex Kacmarcik

Je ne reprendrai pas ici les données déjà indiquées dans les deux articles de William Macomber. De plus, je décris le manuscrit en supposant achevée la restauration du codex, qui a pour but premier de remettre chaque folio à sa place originelle.

(3) La Liturgie de saint Cyrille contenue dans ce codex est uniquement en grec; elle n'a pas de colonne arabe.

(4) On trouve de nombreuses éditions du texte arabe du Basile alexandrin, reproduisant plus ou moins fidèlement les manuscrits. Toutes ces versions, cependant, reproduisent la version arabe traduite sur le copte boḥairique, ou remaniée sur le copte boḥairique. Elles sont beaucoup plus développées que notre texte, et assez différentes de lui. C'est en ce sens que je dis que le texte à publier ici est inédit.

1. Description codicologique

a) *Présentation matérielle du manuscrit*

Le manuscrit se présente ainsi:

a) Deux feuillets de garde, en carton léger, couleur crème, ajoutés probablement au début de ce siècle. Ils ne sont pas foliotés.
b) 5 feuillets de garde, en papier occidental, à vergures et filigranes (5). Ils sont actuellement foliotés de 1 à 5.
c) 134 feuillets, en papier oriental (sauf les folios 51 et 52), foliotés à l'angle supérieur extérieur du *verso*, en lettres grecques, de 1 à 137 (il manque, en effet, trois folios). Ils sont actuellement foliotés (au crayon, à l'angle supérieur extérieur du *recto*) de 6 à 139.
d) 10 feuillets de garde, en papier occidental identique aux 5 feuillets de (b), non foliotés originellement. Ils sont actuellement foliotés de 140 à 149.
e) Deux feuillets de garde, en carton léger, identiques à ceux de (a). Ils ne sont pas foliotés.

b) *La double foliotation*

Il existe actuellement, pour la partie centrale du manuscrit (section (c)), une double foliotation: celle originale, en lettres grecques, faite au verso; et celle actuelle, faite au crayon par William F. Macomber, au recto. Je me réfère normalement à celle faite par W. Macomber, et occasionnellement à celle originale. Voici le tableau de correspondance des deux foliotations:

Grec original	*Macomber*
—	1–5 (papier occidental)
1–20	6–25
21	perdu
22–38	26–42
39	perdu
40–107	43–110
108	perdu
109–137	111–139
138–140	perdus
—	140–149 (papier occidental)

(5) J'espère revenir brièvement sur les filigranes de ce papier, dans mon introduction à l'édition du texte arabe de la liturgie alexandrine de saint Grégoire.

Les trois folios arrachés, à l'intérieur du codex, sont donc les f. 21, 39 et 108 de la numérotation originelle. William Macomber, bien qu'ayant noté, dans son premier article [6], la lacune des folios 21 et 39, a négligé le fait lors de son édition du texte grec [7]. Je signale cela dans l'édition du texte arabe [8].

c) *Les cahiers*

Les cahiers du manuscrit originel sont des quinions. Si l'on ne tient pas compte des pages de garde ajoutées plus tard, il y avait quatorze cahiers. Le dernier cahier, qui ne comprend aujourd'hui que 7 folios, est aussi un quinion; il a donc perdu 3 folios. De fait, le codex s'achève actuellement brusquement, au milieu d'une prière.

Ces cahiers sont numérotés, en lettres grecques, au haut du *recto du premier folio* de chaque cahier. Ces lettres sont accompagnées d'un motif décoratif, en quatre couleurs: noir, jaune, marron [9], et rouge. Ce motif et cette décoration sont repris à la dernière page du cahier, au haut du *verso du dernier folio* [10].

Ce motif décoratif comprend 5 éléments, distribués symétriquement sur la ligne supérieure de la page.

A la première page (= recto du premier folio) du cahier, on trouve:

(a) la lettre-chiffre du cahier;
(b) ϒ̅C̅ (= ϒΙΟC);
(c) un dessin non figuratif, qui varie pour chaque quinion, où s'entremêlent les 4 couleurs [11];

[6] Cf. Macomber, *Kacmarcik Codex*, p. 393, dans le dernier quart de la page où sont décrits les folios 6ᵛ-63ᵛ.

[7] Cf. Macomber, *Greek Text*, p. 320, N° 13, dernière ligne.

[8] Cf. *Basile arabe* 13, 4.

[9] Cette encre marron est particulièrement corrosive. Elle a presque toujours « dévoré » le papier.

[10] Voir la planche 3, reproduisant les folios 10^v-11^r de la numérotation primitive (= fol. 15^v-16^r actuels). C'est la fin du premier qui et le début du deuxième quinion.

[11] Ce dessin varie pour chaque quinion. L'élément essentiel est celui qui est en jaune, et qui pourrait avoir comme point de départ les lettres de l'alphabet (hypothèse dont je ne suis pas sûr). Le marron sert d'entrelacs au motif dessiné en jaune. Le rouge donne l'impression d'en-

(d) ⲑ̅ⲥ̅ (= ⲑⲉⲟⲥ);
(e) la lettre-chiffre du cahier.

A la dernière page (= verso du dernier folio) du cahier, on trouve:

(a) la lettre-chiffre du folio;
(b) ⲓ̅ⲥ̅ (= ⲓⲏⲥⲟⲩⲥ);
(c) le dessin non figuratif, en quatre couleurs;
(d) ⲭ̅ⲥ̅ (= ⲭⲣⲓⲥⲧⲟⲥ);
(e) la lettre-chiffre du cahier.

Je n'ai pas trouvé de description ou de reproduction d'un motif décoratif semblable dans les ouvrages concernant la décoration des manuscrits coptes: ni chez Marcus Simaika Pasha (12), ni chez Maria Cramer (13), ni chez Jules Leroy (14).

d) *Références bibliques*

Dans la marge extérieure du manuscrit se trouvent de nombreuses références bibliques, écrites généralement à l'encre noire, mais parfois à l'encre rouge. La référence au livre biblique est donnée

---

semble (ici, un arbre). Quant au noir, il délimite les contours des trois autres couleurs.

Il faut noter que le dessin de la dernière page d'un cahier est identique à celui de la première page du cahier suivant, qui lui fait face; et qu'il est donc différent du dessin de la première page de son propre cahier. Ceci a probablement un double but: d'une part esthétique, d'autre part pratique (pour aider le relieur, qui pourrait éventuellement être analphabète, à bien ajuster ses cahiers).

(12) Cf. Marcus SIMAIKA Pasha, assisted by YASSĀ 'Abd al-Masīḥ Effendi, *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate, the Principal Churches of Cairo and Alexandria and the Monasteries of Egypt in 3 Volumes*, vol. I [The Coptic Museum] (Cairo, 1939), planches I à LVII; vol. II, fasc. 1 [The Coptic Patriarchate] (Cairo, 1942), planches I à LVIII.

(13) Cf. Maria CRAMER, *Das christlich-koptische Aegypten einst und heute* (Wiesbaden, 1959), planches XLIX à LVII; et Maria CRAMER, *Koptische Paläographie* (Wiesbaden, 1964); et Maria CRAMER, *Koptische Buchmalerei* (Recklinghausen, 1964).

(14) Cf. Jules LEROY, *Les manuscrits coptes et coptes-arabes illustrés*, coll. *Bibliothèque Archéologique et historique de l'Institut Français d'Archéologie de Beyrouth*, tome 96 (Paris, 1974).

en arabe, tandis que la section du livre est indiquée en chiffres coptes cursifs (voir pl. 2 = fol. 6v-7r).

Il aurait été normal de reproduire toutes ces références. J'ai cependant dû y renoncer, par suite d'un double obstacle: d'une part, les marges sont souvent rognées, et la référence est devenue incomplète; d'autre part, le restaurateur du manuscrit (dont je parlerai bientôt ([15])) a souvent couvert les marges avec une bande de papier occidental, pour consolider le folio, rendant totalement illisible la référence.

Néanmoins, j'ai pu faire quelques sondages, dans le but d'identifier le *système de références* utilisé par le copiste. Voici quelques exemples.

Au folio 7r, se trouvent deux références en marge: *mazmūr* [= Psaume] *50*, et *Lūqā* [= Luc] *114*. Ces deux références font face à *Basile arabe* 1,7: « Mais, selon ta grande miséricorde, ô Dieu, pardonne-moi, moi le pécheur » (cf. pl. 2 b). De fait, κατὰ τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν σου est une citation littérale du psaume 50, 3b; tandis que ὁ Θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ est une citation littérale de Luc 18, 13 (l'épisode du pharisien et du publicain). C'est cette seconde référence qui nous permettra d'identifier le système utilisé dans notre codex. En effet, dans le système grec ou copte, ce verset de Luc correspond au chapitre 62. En revanche, ce verset correspond à la section 214 du système d'Ammonius ([16]). C'est visiblement aux sections ammoniennes que se réfèrent les références du manuscrit, avec ici une distraction de copiste qui a écrit 114 au lieu de 214.

Un autre exemple confirmera le premier. Au folio 9r, on trouve en marge la référence suivante: *al-'ibrāniyyīn* [= Hébreux] *60* ([17]). Or, dans le système grec ou copte, il n'existe pas de chapitre 60 pour l'épitre aux Hébreux. En revanche, la section 60 d'Ammonius correspond à Hébreux 13, 10-25. Mais la référence du manuscrit fait face à *Basile arabe* 2,7 et renvoie évidemment à l'expression θυσίαν αἰνέσεως, qui

([15]) Voir plus loin, p. 83-84, au sujet de la note du folio 1r.

([16]) Pour les sections ammoniennes, établies par Ammonius d'Alexandrie vers 220 et rendues fameuses par les « canons d'Eusèbe » qui les utilisa, voir par exemple F. VIGOUROUX, art. *Ammoniennes* (*sections*), dans le *Dictionnaire de la Bible*, vol. 1 (Paris, 1895), col. 493-494. Dom Louis VILLECOURT a publié, en appendice à son introduction à l'édition des deux premiers chapitres de la *Lampe des ténèbres* d'Abū l-Barakāt Ibn Kabar († 1324), un tableau de concordance des sections du Nouveau Testament, qui est assez pratique. Voir *Patrologia Orientalis* 20 (Paris, 1928), p. 606-617.

([17]) A noter que ce chiffre est répété deux fois: une première fois, sous la forme grecque (ξ); et une seconde fois, sous la forme copte cursive.

est une citation d'Hébreux 13, 15. C'est donc ici encore les sections ammoniennes qui sont utilisées.

D'autres sondages effectués permettent de tirer une double conclusion: d'une part, il n'y a aucun doute que les renvois sont faits aux sections ammoniennes; mais d'autre part, les erreurs sont nombreuses, du type de Luc 114 au lieu de 214.

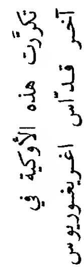
2. Le folio 6 recto

Le folio 6 présente une anomalie, qui n'a pas été remarquée jusqu'ici. Le recto, blanc, est en papier *occidental* identique aux cinq folios précédents; tandis que le verso est en papier *oriental*, et contient le début du texte gréco-arabe de la liturgie alexandrine de saint Basile.

Cette anomalie s'explique facilement. En effet, sur le recto du feuillet originel, on a collé un papier occidental, qui cache parfaitement l'écriture primitive du manuscrit. La travail a été accompli avec beaucoup de soin.

J'ai lu à contre jour le texte originel, de la même écriture que le reste du codex. Voici le résultat:

Ϫⲉ ⲉ̇ⲣⲉ ⲡⲓⲱⲟⲩ	لأنّ المجد يليق
ⲉⲣⲡⲣⲉⲡⲓ ⲛⲁⲕ ⲛⲉⲙ	بك ، والعزّ ، مع
ⲡⲓⲁⲙⲁϩⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲉⲕⲓⲱⲧ	أبيك الصالح والروح
ⲛ̇ⲁ̇ⲅⲁⲑⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅	القدس المحيي
ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛ̇ⲣⲉϥⲧⲁⲛϧⲟ	والمساوي لك .
ⲟⲩⲟϩ ⲛ̇ⲟ̇ⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲥ ⲛⲉⲙⲁⲕ.	الآن . . .
ϯⲛⲟⲩ (18)	



(18) J'ai noté aussi dans ce texte le point qui surmonte certaines lettres coptes. Cependant, étant donné les conditions de lecture, je n'ai relevé que les points qui ne faisaient aucun doute. En comparant l'usage fait de ce signe par le copiste du codex Kacmarcik, avec l'usage actuel tel qu'on le trouve par exemple dans le *Missel romain 1971* (où ce signe est rendu, de la manière la plus fantaisiste, tantôt par un point, tantôt par un accent aigu, et tantôt par un accent grave), on constate qu'il est utilisé aujourd'hui beaucoup plus souvent. Je signale en particulier

كملت الثلاث قدّاسات قبطيّ [sic] ، بمعونة اللّه تعالى ، خالق البرايا ، ومانح العطايا ، وغافر الخطايا . له المجد إلى آباد الدهور ، وعلينا رحمته . آمين .

Cette page comprend trois éléments:

a) La doxologie finale d'une prière, en deux colonnes: *copte* et arabe. En voici la traduction: « Car à toi convient la gloire et la puissance, avec ton Père bon et l'Esprit-Saint vivifiant et consubstantiel à toi. Maintenant... ».
b) Une note marginale, dont voici la traduction: « Cette prière [19] est répétée à la fin de la Liturgie (*quddās*) de Grégoire ».
c) Un colophon, nous apprenant que les trois liturgies, en copte, sont achevées. En voici la traduction: « Sont achevées les trois Liturgies (*quddāsāt*), en copte, avec l'aide de Dieu très-haut, créateur des créatures, donateur des dons et absolveur des fautes. A Lui la gloire, pour les siècles des siècles, et sur nous sa miséricorde. Amen ».

Ainsi donc, notre codex contenait à l'origine les trois Liturgies alexandrines: d'abord, en copte et arabe; ensuite, en grec et arabe.

D'après ce colophon, la doxologie rapportée ici devrait conclure la Liturgie de saint Cyrille. On devrait pouvoir l'identifier, en la comparant avec le texte grec de ce même codex. Malheureusement, les trois derniers folios du manuscrit ont disparu, comme je l'ai dit plus haut [20], et le texte grec de la Liturgie de saint Cyrille s'arrête brusquement au milieu de l'embolisme du pater.

A défaut du texte du codex Kacmarcik, j'ai eu recours à celui de l'édition romaine de 1971. Si l'on compare notre doxologie

---

un point intéressant pour la phonétique, à savoir que le mot **ⲡⲓⲡⲛⲉⲩⲙⲁ** ne porte sûrement pas de point dans le codex Kacmarcik, alors qu'il s'écrit aujourd'hui avec un accent sur le deuxième **ⲡ** (**ⲡⲓ́ⲡⲛⲉⲩⲙⲁ**) et se prononce en conséquence *pi-epnevma*, ce qui est une influence évidente de la phonétique arabe.

(19) Le terme utilisé ici est *awkiyah* (أوكية), arabisation de εὐχή. C'est une forme archaïque; par la suite, les manuscrits utilisent habituellement la forme *awšiyah* (أوشية), dérivant du même terme grec. GRAF, *Verzeichnis*, p. 16, signale la forme أوشّية (vocalisée à tort *awšiyyah*, avec redoublement du *yā'*), ainsi que la forme اوكيا, mais non pas la forme *awkiyah* que nous avons ici.

(20) Voir plus haut, § 1b et 1c, p. 76-77.

avec celle qui conclut la liturgie de saint Cyrille dans cette édition, on trouve un texte très semblable. Or, il s'agit ici de la *ṣalāt al-ḥuḍūʿ* (= prière d'imposition de la main, ou de bénédiction) qui suit la communion, et qui est attribuée à Jean le trois fois bienheureux. Cette prière commence ainsi:

ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲡⲉ ⲉ̀ⲧⲁⲛ̀ϫⲱ ⲙ̀ⲡⲉⲛⲱⲛϧ	أنت الذي وضعْنا حياتَنا
ϧⲁⲧⲟⲧⲕ ⲡ̀ϭⲟⲓⲥ ⲫⲏ	عندَك ، يا ربّ ،
ⲉⲑⲙⲟϩ ⲙ̀ⲡ̀ⲧⲏⲣϥ :	أيّها الربّ الذي
	يملأ الكلّ .

La prière s'achève par la doxologie suivante, très semblable à celle de notre codex:

ⲫⲁⲓ ⲉ̀ⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲧϥ ⲉ̀ⲣⲉ	هذا الذي مِن قِبَلِه
ⲡⲓⲱ̀ⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲧⲁⲓⲟ̀ ⲛⲉⲙ	يليق بك معه المجد
ⲡⲓⲁ̀ⲙⲁϩⲓ ⲛⲉⲙ ϯⲡ̀ⲣⲟⲥⲕⲩⲛⲏⲥⲓⲥ :	والكرامة والعزّ
ⲉⲣ̀ⲡ̀ⲣⲉⲡⲓ ⲛⲁⲕ ⲛⲉⲙⲁϥ : ⲛⲉⲙ	والسجود ، مع
ⲡⲓⲡ̀ⲛⲉⲩⲙⲁ ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛ̀ⲣⲉϥⲧⲁⲛϧⲟ:	الروح القدس المحيي
ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲥ ⲛⲉⲙⲁⲕ.	المساوي لك .
ϯⲛⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲛ̀ⲥⲏⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲉⲙ	الآنَ وكلّ أوانٍ ،
ϣⲁ ⲉ̀ⲛⲉϩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲉ̀ⲛⲉϩ ⲧⲏⲣⲟⲩ	وإلى دهر الدهور
ⲁ̀ⲙⲏⲛ (21).	كلّها . آمين .

Il y a cependant plusieurs différences entre les deux textes:

a) Dans le codex Kacmarcik, la doxologie commence par: « car à toi convient la gloire... »; tandis que dans le missel romain on trouve: « lui par qui convient, à toi et à lui, la gloire... ».
b) Le missel romain ajoute deux substantifs: honneur et adoration.
c) Le missel romain adresse la prière au Père, tandis que le codex Kacmarcik l'adresse au Fils. De là, la formule de l'édition romaine: « à Toi [Père] avec Lui [Fils] »; au lieu de la formule du codex Kacmarcik: « avec ton Père bon ». Or l'on sait que la Liturgie de saint Grégoire se caractérise, entre autres choses, par le fait qu'elle adresse toutes les prières au Fils.

(21) Cf. *Missel romain 1971*, p. 655-656.

Ce dernier fait confirme la remarque marginale du codex Kacmarcik: « cette prière est répétée à la fin de la Liturgie de saint Grégoire ». On peut penser qu'elle appartient en propre à la Liturgie de saint Grégoire, et a été empruntée par celle de saint Cyrille.

Cependant, dans les missels coptes actuels, la prière d'imposition de la main (ou de bénédiction) après la communion, dont nous venons de voir l'*incipit* et le *desinit*, ne se retrouve pas dans la Liturgie de saint Grégoire.

Pour quel motif cette page a été recouverte? J'avance une hypothèse, qui me semble vraisemblable. Le restaurateur du manuscrit (j'en parle au paragraphe suivant), trouvant ce gros codex contenant *deux fois* les trois liturgies de l'Église Copte, a préféré en faire deux manuscrits indépendants: le premier, contenant le texte copto-arabe [22] et qui pouvait servir encore pour la célébration liturgique; le second, contenant le texte gréco-arabe, qui avait une valeur scientifique indéniable (plus que pratique) et qu'il légua au monastère de saint Antoine, comme nous le verrons. C'est ce second manuscrit qui constitue aujourd'hui le codex Kacmarcik.

3. La note du folio 1 recto

Au folio 1r se trouve une note, rédigée en arabe, que je reproduis ici:

ولمَّا كان في سنة [23] ألفٍ وخمسمائة وستّة [24] عشر قبطيّة ، حضر الأبُ المكرَّم والحَبْرُ المُعَظَّمُ ، ذو العلم النفيس ، صاحب العفّة والقداسة ، أبونا [25] الأبُ الأسقفُ أنبا أتناسيوس ، آتياً [26] من الصعيد إلى مصر السعيدة .

[22] On peut supposer que le restaurateur du manuscrit aura fait recopier la dernière page de la liturgie copto-arabe de saint Cyrille, l'actuel folio 6r du codex Kacmarcik, pour la joindre au premier manuscrit.

[23] Ms. سنت

[24] Ms. وستت

[25] Ms. ابينا

[26] Ms. ات

وإنَّ العبدَ الحقير ، صاحبَ هـذه الأحرف ، بشـارة ، اجتمع
بالأب المشار إليه . وطلب منه هذا الكتابَ ، عـلى ذمّة النقـل (27) .
وإنَّ هـذا الأبَ أعطـاه له على هـذه الجهة (28) ، لا غيـر . (29وإن
شاء 29) اللّهُ (30) يردُّه له ردًّا جميلاً (31) . آمين .

Cette note nous apprend qu'en 1516 des Martyrs (c'est-à-dire entre le 30 août 1799 et le 28 août 1800), Anbā Athanasius vint de Haute-Égypte. Bišārah, l'auteur de la note, le rencontra et lui demanda de lui prêter ce précieux manuscrit, à dessein de le retranscrire. Ce que fit Athanasius.

Anbā Athanasius est un fameux restaurateur de manuscrits, connu par une quarantaine de manuscrits dispersés aujourd'hui à travers le monde (32). Il était évêque d'Abūtīğ, ville de province sur la rive ouest du Nil, à 20 km environ au sud-est d'Asyūt (Haute-Égypte). Bišārah vivait probablement au Caire, mais cela n'est pas affirmé.

D'après cette note, on devrait trouver un manuscrit, copié par le dit Bišārah, datant de l'année 1516 des Martyrs et contenant le texte gréco-arabe des Liturgies de Basile et de Grégoire, plus le texte grec de la Liturgie de Cyrille. De plus, si cette copie a été exécutée *avant* la division du codex initial en deux manuscrits par Anbā Athanasius, cette copie devrait contenir aussi le texte copto-arabe des trois Liturgies.

(27) Ms. النقله. Le scribe a sans doute hésité entre نقله et النقل.

(28) Ms. الجيهه

(29) Ms. وانشا (en un seul mot).

(30) Ms. *add.* ان

(31) Ms. جميل

(32) Cet Athanase, évêque d'Abūtīğ, occupa le siège épiscopal à la fin du 18e siècle et au début du 19e siècle. Il est à distinguer d'un autre Athanase, lui aussi évêque d'Abūtīğ, qui fit exécuter pour son compte entre 1845 et 1873, huit manuscrits qui se trouvent aujourd'hui au Patriarcat Copte Orthodoxe du Caire. Pour notre Athanase, restaurateur de nombreux manuscrits, voir l'appendice à la fin de l'introduction, p. 105-106, où se trouvent mentionnés 38 manuscrits portant sa marque.

4. Les deux notes d'Athanase évêque d'Abūtīǧ

Aux folios 5r et 140r, se trouvent deux notes, écrites de la même main, et présentées de la même manière (33). Toutes les deux sont des actes de donation du manuscrit au monastère de de Saint-Antoine, donation faite par Anbā Athanasius évêque d'Abūtīǧ.

a) *Note du folio 5r* (33)

1 بسم اللّٰه الرؤوف الرحيم .

ⲡⲓϩⲏⲕⲓ ⲁⲑ(ⲥⲓ/ⲟⲥ)ⲛⲁ ⲧⲁⲡⲟⲑⲏⲕⲏ

المجد للّٰه في العُلا .

2 وَقْفاً مؤبداً ، وحَبْساً مخلداً ، على دير القدّيس العظيم أبينا (34) أنطونيوس ، بدير العَرَبة ، بشرق أطْفيح .

3 (35وكلُّ مَنْ35) تعدّى(36) وأخرجه عن وَقْفه ، بوَجْهٍ من وجوه التَلاَف (37) ، يكون تحتَ عَقْدِ الصليب ، طالما الديرُ عامرٌ برُهبانه . وذلك بعد عين واضع العلامة والاسم أعلاه .

4 (38وكلُّ مَنْ38) وجده ضائعاً ويردُّه ، يكون مُحاللاً (39) مباركاً(40) . وعلى بني الطاعة تحلّ البركة .

(33) Voir plus loin, planche 1a.

(34) Ms. ابونا

(35) Ms. وكلمن

(36) Ms. اتعدا

(37) Ce substantif n'est pas attesté par les dictionnaires classiques, pas plus que par celui de Hans Wehr. On le trouve néanmoins dans un document très semblable au nôtre, un acte de donation (*waqf*) dont je parlerai plus loin (cf. § 4c, p. 87-88). De plus, Dozy (tome I, p. 151, col. a) signale l'existence de ce nom d'action (qu'il vocalise *tilāf*) et en donne plusieurs attestations dans la littérature arabo-musulmane.

(38) Ms. وكلمن

(39) Ms. محالل. A noter que la forme *ḥālala* n'est pas signalée par les dictionnaires classiques dans le sens d'absoudre, non plus que par Graf, *Verzeichnis* (p. 39-40). En revanche, Dozy (tome I, p. 312, col. a) signale ce verbe, et précisément dans le sens de *pardonner, absoudre*.

(40) Ms. مبارك

5 ووجدنا تاريخ نَسْخه الأوّل سنة ١٠٠٠ (41) قبطيّة للشهداء ، بدير القـدّيس أنطـونيـوس ، بخطّ القس غبـريال الدُرُنْـكيّ مـن الدير المذكور .

b) *Note du folio 140*r (voir pl. 1b)

ⲥ
ⲁⲑ ⲓ/ⲟ ⲡⲁ
ⲥ

1 بسم الله الرؤوف الرحيم .
المجد لله في العُـلا

2 وَقْفاً مؤبّـداً ، وحَبْساً مخلّـداً ، على دير القـدّيس العظيـم أبينا (42) أنظونيوس ببَـرِّيّة العَـرَبَـة .

3 لا يُـباع ، ولا يُـرهَـن ، ولا يُـخرَج عن وقفيّته بوجهٍ من وجوه التلاف (43) .

4 (44وكلٌ مَـن44) تعدّى (45) وأخـرجه ، يكون محروماً (46) من فم الله القدّوس . والذي يحفظه ويصونه ، يكون محالاً (47) مباركاً(28) .

5 وذلك من مِـلْك الحقير ، الواضع العلامة والاسم فيه .

6 والشكر لله دائماً . في سنة 1529 (49) .

(41) La date « mille » est écrite au-dessus du *sīn* du mot سنة comme cela se fait habituellement de nos jours. Elle est répétée aussi au-dessous du mot, en chiffres coptes cursifs. Cette date va du 30 août 1283 au 28 août 1284.

(42) Ms. ابونا

(43) Voir plus haut, note 37; et plus bas, note 54.

(44) Ms. وكلمن

(45) Ms. تعدا

(46) Ms. محروم

(47) Ms. محالال. Au sujet de cette forme, non attestée dans les dictionnaires classiques, voir plus haut la note 39.

(48) Ms. مبارك

(49) Cette date est écrite au-dessous du mot سنة, en chiffres coptes cursifs. Elle va du 30 août 1807 au 28 août 1808.

c) *Comparaison avec un autre acte de donation*

A la bibliothèque du patriarcat copte orthodoxe du Caire se trouve un manuscrit contenant un acte de donation très semblable à ceux d'Athanase d'Abūtīğ, et antérieur d'un siècle à celui de notre codex. Il porte la cote *Liturgie 1* [50]. En voici le texte, d'après la photographie reproduite par Marcus Simaika [51].

1 بسم اللّٰه الرؤوف الرحيم .
2 وَقْفاً مؤبَّداً ، وحَبْساً مخلَّدا ، على بيعة ستّنا العذراء [52]
ببابلون [53] الدرج .
3 لا تُباع ، ولا تُرهَن ، ولا تُخرَج عن مِلْك البيعة المذكورة
بوَجْهٍ من وجوه التلاف [54] .
4 [55]وكلّ مَن[55] تعدّى وأخرجها بوجه التلاف [54] ، يكون
مُداناً [56] من الربّ سبحانه ، ويكون حظّة مع سيمون الساحر ،
ويهوذا الغادر ، وديقلا [57] الكافر .
5 والذي يحفظها على مِلْك البيعة المذكورة ، الربّ يحفظه بملاك
السلامة ، وتكون البتول والدة الإله شفيعته يوم الدين .

[50] Cf. SIMAIKA et YASSĀ [plus haut, note 12], vol. II, fasc. 1, p. 367, N° 813, et les planches LVI et LVII. Ce manuscrit n'est pas décrit dans Georg GRAF, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, coll. *Studi e Testi* 63 (Vatican, 1934). Il contient un lectionnaire de Semaine Sainte, en copte, copié en 1423 des Martyrs (= du 29 août 1706 au 28 août 1707), pour le compte du Qummuṣ Mīḫā'īl, curé de l'église de la Vierge de Babylone (au Vieux-Caire) et légué à la dite église.

[51] L'acte de legs, qui se trouve au dernier folio du manuscrit, est reproduit photographiquement à la planche LVII.

[52] Ms. العذري

[53] Ms. بابلون

[54] Sur ce mot, voir plus haut, les notes 37 et 43.

[55] Ms. وكلمن (cf. plus haut, les notes 38 et 44).

[56] Ms. مدان

[57] C'est une abréviation de ديقلاطيانوس (= Dioclétien), que l'on rencontre parfois dans les manuscrits arabo-coptes. Il s'agit du grand persécuteur des Chrétiens d'Égypte, qui régna comme empereur de Rome de 284 à 305. L'ère des Martyrs, en usage dans l'Église Copte, commence précisément avec son règne.

والشكر لله دائماً أبداً . آمين . 6

On ne peut manquer d'être frappé par la similitude des formules: Même *basmalah* (§ 1 des trois notes), si particulière, espèce de christianisation de la *basmalah* coranique. Même formule de legs dans les trois documents (§ 2): *waqf*^{an} *mu'abbad*^{an} *waḥabs*^{an} *muḫallad*^{an}. Formule presque identique du § 3 des deux derniers documents. La formule d'anathème (§ 3 et 4) est partiellement identique; cependant on ne trouve pas chez Athanase la triple allusion à Simon le magicien, Judas le traître et Dioclétien l'impie. Finalement, la formule d'action de grâces des deux dernières notes (§ 6) est identique.

Tout cela fait penser qu'Athanase d'Abūtīğ aurait eu connaissance de cette formule de legs, ou de formules semblables, et s'en serait largement inspiré.

d) *Conclusions* (58)

1. Le possesseur de notre codex était Athanasius (A 1, B 1 et B 5). Cet Athanase était évêque, comme l'indique la formule **ⲡⲓϩⲏⲕⲓ** (A 1), qui correspond au grec ταπεινός et à l'arabe *al-ḥaqīr*, titre habituel par lequel un évêque se désigne lui-même. Il était évêque d'Abūtīğ (A 1: **ⲧⲁⲡⲟⲑⲏⲕⲏ** (59)). Cet évêque est attesté comme restaurateur de nombreux manuscrits entre 1788 et 1811, comme je l'ai dit plus haut (60). J'espère revenir ultérieurement sur ce personnage.

2. Sa devise, *al-'alāmah* (A 3 et B 5) est *al-mağd li-llāh fī l-'ulā* = gloire à Dieu dans les hauteurs! Il reproduit cette devise en tête des deux actes de donation, la faisant précéder de la *basmalah* à saveur coranique: *b-ism Allāh ar-ra'ūf ar-raḥīm*! (A 1 et B 1).

3. Ce manuscrit a été donné en *waqf* ou *ḥabs* (A 2, B 2 et B 3) inaliénable. D'où l'anathématisation de qui aliénerait ce bien

(58) Pour simplifier les renvois, je désigne ici la note du folio 5^r par A, et celle du folio 140^r par B.

(59) Wolfgang KOSACK, *Historiches Kartenwerk Aegyptens* (Bonn, 1971) mentionne (à la page 37) trois formes coptes de cette ville: **ⲧⲁⲡⲟⲑⲩⲕⲏ**, **ⲧⲁⲡⲟⲑⲓⲕⲓ** et **ⲧⲁⲡⲟⲑⲓⲕⲏ**. Mais il ne mentionne pas la forme utilisée par Athanase, pourtant plus proche du grec ἀποθήκη.

(60) Voir plus haut, note 32, ainsi que l'appendice p. 105-106.

(A 3 et B 4), et la bénédiction de qui le rapporterait au monastère (A 4).

4. Ce manuscrit a été transcrit sur un *modèle* exécuté au monastère de Saint-Antoine, par le prêtre Gabriel ad-Durunkī du dit monastère, en l'an 1000 des Martyrs (A 5); c'est-à-dire, entre le 30 août 1283 et le 28 août 1284.

Cette dernière remarque est sans doute la plus importante. En effet, notre manuscrit n'est pas daté, contrairement à l'affirmation de William Macomber (61). De plus, la date du modèle n'est pas 1061 (correspondant à 1344-1345), comme cela est aussi affirmé (62); mais bien 1000. Cette date est écrite, tant en chiffres arabes modernes, qu'en chiffres coptes cursifs.

Enfin, le copiste du modèle n'est pas Ġubriyāl ad-Danakī (63), mais Ġubriyāl ad-Durunkī. C'est dire que notre moine Gabriel est originaire du village de Durunkah, ou de Dayr Durunkah sis à proximité. Ce village est situé à une dizaine de km au sud-ouest d'Asyūṭ, au pied de la montagne occidentale, et à une dizaine de km également, ouest-nord-ouest d'Abūtīǧ (64). Je n'ai pu trouver d'autre attestation de l'activité de ce copiste.

5. Conclusions sur notre codex

(a) En l'an 1000 des Martyrs (= 1283-1284 A.D.), Gabriel ad-Durunkī, prêtre-moine du monastère de Saint-Antoine dans le désert de ʿArabah, copie un manuscrit liturgique contenant les trois Liturgies alexandrines devenues officielles: Basile, Grégoire et Cyrille; d'abord en copte et arabe, puis en grec et arabe.

(b) Vers le milieu du 14e siècle, d'après mon estimation paléographique (sujette à révision), un copiste anonyme retranscrit

(61) Cf. Macomber, *Kacmarcik Codex*, p. 392 § 2, 393 § 1, 394 § 4; et Macomber, *Greek Text*, p. 310-311.

(62) Cf. Macomber, *Kacmarcik Codex*, p. 394 § 4; et Macomber, *Greek Text*, p. 310-311.

(63) Cf. Macomber, *Kacmarcik Codex*, p. 394 § 4.

(64) Dayr Durunkah est un lieu de pèlerinage très fameux en Égypte, lié à la tradition de la Sainte Famille en Égypte. Le *mūlid* [littéraire *mawlid*] annuel (7-22 août) y attire des dizaines de milliers de pèlerins. Voir par exemple Otto F. A. Meinardus, *Christian Egypt ancient and modern* (Le Caire, 1965), p. 284-285. Je signale que, ni Durunkah, ni Dayr Durunkah, ne sont mentionnés par Wolfgang Kosack (voir plus haut, note 59).

ce manuscrit, dans sa double recension copto-arabe et gréco-arabe. Il est probable que cette transcription ait eu lieu aussi à Saint-Antoine.

(c) À la fin du 18ᵉ siècle, ce manuscrit entre en possession d'Athanase évêque d'Abūtīğ. Celui-ci sépare les deux parties, copto-arabe et gréco-arabe, pour en faire deux manuscrits indépendants; ajoute les pages de garde (fol. 1-5 et 140-149); colle un feuillet sur le folio 6ʳ (après avoir sans doute fait retranscrire le folio 6ʳ pour joindre cette copie au premier codex); et remplace les fol. 48-49 de l'original, probablement trop usés, par deux nouveaux feuillets, du même papier occidental que les pages de garde (ce sont les fol. 51-52 de la foliotation actuelle).

(d) En 1799-1800, lors d'un passage au Caire (selon toute vraisemblance), le copiste Bišārah lui emprunte le manuscrit, pour le retranscrire. Il le lui rend, après avoir reconnu ce service dans une note (folio 1ʳ).

(e) Peu après, en 1807-1808, Athanase fait don du manuscrit au monastère de Saint-Antoine. Il nous apprend alors (fol. 5ʳ, § 5) que le modèle de ce manuscrit avait été écrit par Gabriel ad-Durunkī, prêtre-moine du monastère de Saint-Antoine, en l'an 1000 des Martyrs (= 1283-1284). Probablement a-t-il trouvé ce détail dans la partie du manuscrit aujourd'hui disparue.

(f) Au siècle dernier, un relieur européen aurait relié ce manuscrit [65].

(g) Finalement, il est acquis récemment par M. Frank Kacmarcik, résidant au 2065 Wildview Avenue, St. Paul, Minnesota, 55119 (U. S. A.).

Telle est, dans ses grandes lignes, l'histoire de notre codex.

B. Introduction a l'édition critique

1. Pourquoi une édition du texte arabe?

Quel est l'intérêt d'une édition du texte arabe, alors que nous possédons l'original grec? La réponse dépend en grande partie du but poursuivi.

(65) Cf. Macomber, *Kacmarcik Codex*, p. 392 § 3: « It has lost its original binding and has been rebound by European binder of the last century ».

a) *Intérêt pour le liturgiste*

Pour le liturgiste qui ne s'intéresserait qu'à reconstituer le *texte primitif* de la liturgie alexandrine, cette édition est d'intérêt quasi nul. Tout au plus, l'arabe pourrait-il l'aider dans l'interprétation du texte grec, et encore cela n'offrirait qu'un intérêt historique.

Si, au contraire, il s'intéresse au *développement* de la liturgie alexandrine, dans sa période médiévale, il trouverait quelques légers maillons intermédiaires entre la recension grecque et celle copte boḥairique.

Ainsi, le verset 7,20 du *Basile arabe* (dans la prière d'encensement) ne se trouve-t-il pas en grec. Mais, si l'on se réfère au texte copto-arabe de l'édition romaine de 1971, on le retrouve, plus développé encore. Au lieu du simple أعطِها لنا يا ألله qui pourrait se rendre en boḥairique par ⲙⲏⲓⲥ ⲛⲁⲛ ⲫⲛⲟⲩϯ, on trouve: ⲙⲏⲓⲥ ⲉⲑⲣⲟⲩϣⲱⲡⲓ ⲛⲁⲛ ⲛ̇ⲁⲧⲉⲣⲕⲱⲗⲓⲛ ⲛ̇ⲁⲧⲧⲁϩⲛⲟ : ⲉⲑⲣⲉⲛⲁⲓⲧⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲉ́ⲑⲟⲩⲁⲃ ⲟⲩⲟϩ ⲙ̇ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ́ⲟⲛ. ϩⲁⲛⲏⲓ ⲛ́ⲉⲩⲭⲏ : ϩⲁⲛⲏⲓ ⲛ́ⲧⲟⲩⲃⲟ : ϩⲁⲛⲏⲓ ⲛ́ⲥ́ⲙⲟⲩ : ⲁ́ⲣⲓⲭⲁⲣⲓⲍⲉⲥⲑⲉ ⲙ́ⲙⲱⲟⲩ ⲛⲁⲛ ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ : ⲛⲉⲙ ⲛⲉⲕⲉ́ⲃⲓⲁⲓⲕ ⲉⲑⲛⲏⲟⲩ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲱⲛ ϣⲁ ⲉ́ⲛⲉϩ. (66)

D'autres fois, l'arabe fournit une *interprétation* différente du texte grec, interprétation que l'on retrouve dans le texte copte boḥairique. On peut alors se demander si l'arabe traduit *ce texte grec*, en l'interprétant autrement qu'on ne s'y attendrait, ou s'il ne traduit pas plutôt *un autre texte grec*, qui aurait aussi servi de base à la version copte boḥairique.

Ainsi, dans le *Basile arabe* 4, 14, nous trouvons: وَلْيكونا صعوداً وشفاءً لنفوسنا وأجسادنا correspondant à εἰς μετάληψιν καὶ ἀντίληψιν ψυχῶν καὶ σωμάτων ἡμῶν.

Les deux substantifs grecs, « participation et aide », sont rendus en arabe par « élévation et guérison ». Or, dans le texte copto-arabe de cette prière, nous trouvons précisément l'interprétation de la version arabe:

ⲟⲩⲟϩ ⲙⲁⲣⲟⲩϣⲱⲡⲓ ⲛⲁⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ	وَلْيكونا لنا جميعاً
ⲉⲩⲙⲉⲧⲁ́ⲗⲩⲙⲯⲓⲥ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲧⲁⲗϭⲟ	ارتقاءً وشفـــــاءً

(66) *Missel romain 1971*, p. 179.

ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲥⲱⲧⲏⲣⲓⲁ́ : ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲉⲛⲯⲩ-	وخلاصاً ، لأنفسنا
ⲭⲏ ⲛⲉⲙ ⲛⲉⲛⲥⲱⲙⲁ ⲛⲉⲙ ⲛⲉⲛ-	وأجسادنا
ⲡ̀ⲛⲉⲩⲙⲁ. (67)	وأرواحنا .

En d'autres termes, le premier substantif, μετάληψιν a été conservé dans la version copte boḥairique, et a été traduit en arabe tantôt par *ṣu'ūd* (version gréco-arabe) et tantôt par *irtiqā'* (version copto-arabe), qui signifient tous les deux *élévation*. Au contraire, l'ἀντίληψιν a été interprété en copte par ⲧⲁⲗϭⲟ, et en arabe (dans les deux versions) par *šifā'*; c'est-à-dire, dans ces deux langues, par *guérison*. De plus, la version copto-arabe ajoute un troisième substantif: ⲥⲱⲧⲏⲣⲓⲁ = خلاص .

Ici encore, la version arabe du texte grec fournit un intermédiaire entre le grec et le copte boḥairique.

b) *Intérêt pour le linguiste*

Pour le linguiste, une telle édition est de grand intérêt. Ce point me semble évident et ne nécessite pas de longs développements.

Au niveau du vocabulaire, l'édition permettra d'étudier les correspondances entre grec et arabe d'Égypte (68).

Au niveau de la syntaxe, une étude comparée mettrait en lumière la méthode de traduction de ces textes primitifs, et rendrait intelligible bien des textes arabes traduits du grec.

Par contre-coup, en partant de textes arabes traduits du grec, on pourrait parfois reconstituer prudemment, par rétroversion, l'original grec.

c) *Intérêt pour l'historien*

Pour l'histoire de la spiritualité et de la théologie surtout, cette édition s'imposait.

(67) *Missel romain 1971*, p. 162.

(68) Au niveau du vocabulaire tout spécialement, mais aussi plus généralement pour toute étude précise de ces textes liturgiques, on regrettera que l'édition du texte grec n'ait pas été divisée en versets, et que la division en sections n'ait pas été faite avec plus de soin. J'y reviendrai plus loin, au § 3, p. 96-100.

En effet, depuis plus d'un millénaire l'Église Copte développe sa pensée théologique et sa spiritualité *exclusivement en arabe*. Le copte lui-même a cessé d'être instrument de réflexion depuis un bon millénaire; et à plus forte raison le grec. Ce sont donc ces versions arabes qui ont marqué l'Église Copte, et qui parfois suggéreront des développements théologiques propres, et non pas le texte grec original. En ce sens, l'arabe est plus important que le grec ou le copte.

De plus, pour l'*histoire des textes*, il est urgent le donner des éditions critiques des versions liturgiques et bibliques arabes. En effet, ces textes bibliques et liturgiques étant très souvent cités par les auteurs coptes médiévaux (qui écrivent presque exclusivement en arabe), il serait très utile de pouvoir identifier les versions qu'ils utilisent. En certains cas, cela permettrait de dater tel ou tel texte.

2. Méthode d'édition

Comme dans mes précédentes éditions de textes arabes, je me suis conformé aux « règles pour l'édition des textes arabes » établies par l'Institut des Manuscrits Arabes rattaché à la Ligue des États Arabes (69). Par dessus tout, j'ai cherché à donner au lecteur un texte arabe qui soit, autant que possible, correct.

Ce principe semble être un truisme. Malheureusement, il est nécessaire de l'affirmer, voire de le justifier. Il est, en effet, fréquent de voir éditer, en Occident, des textes arabes chrétiens absolument inintelligibles, ou rendus tels par l'incurie de l'éditeur, sous le faux prétexte de souci scientifique ou (argument plus

(69) Ces règles ont été rédigés par le Dr. Ṣalāḥ ad-Din al-Munağğid, fondateur de l'Institut des Manuscrits Arabes du Caire. Elles ont été publiées en arabe dans la *Revue de l'Institut des Manuscrits Arabes*, vol. I, fasc. 2 (Le Caire, novembre 1955). Par la suite, elles ont été adoptées par le Comité Culturel de la Ligue des États Arabes pour la publication des ouvrages en cours, et recommandées par la Commission des manuscrits arabes au *Congrès des Académies Arabes* tenu à Damas en septembre 1956. Le Père Georges Chéḥata Anawātī les a traduites en français; cf. *Règles pour l'édition des textes arabes*, dans *MIDEO* 3 (Le Caire, 1956), p. 359-374.

subtil!) de respect de l'originalité de la langue arabe des Chrétiens (70). En réalité, le plus souvent, *on édite un copiste, au lieu d'éditer un auteur.*

* * *

Ici, le problème est plus complexe. Car il s'agit d'une traduction, et d'une traduction liturgique, œuvre anonyme et qui est probablement le fruit de remaniements collectifs successifs. Après réflexion sur la manière d'éditer ce genre particulier de textes, j'ai opté pour la méthode suivante: d'une manière générale, les « fautes » d'orthographe, de morphologie et d'accords de mots ont été corrigées; tandis que les erreurs affectant l'ordre des mots ont été laissées.

Ainsi, j'ai corrigé le mot أَب en أَبَا (3, 2) ou en أَبُو (3, 9); j'ai mis le pronom féminin singulier au lieu du masculin pluriel, quand il le fallait (71); j'ai utilisé la quatrième forme, au lieu de la première forme du verbe (72); j'ai ajouté le vocatif *ayyuhā*, en cas de besoin (73), me basant sur le fait qu'on le trouve beaucoup plus souvent en d'autres versets similaires (74); j'ai ajouté parfois

(70) A ce sujet, je crois que l'ouvrage de Joshua Blau, *A Grammar of Christian Arabic*, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 267, 276 et 279 (Louvain, 1966, 1967 et 1967) a involontairement contribué de manière décisive à répandre une erreur parmi les Orientalistes, à savoir que les Chrétiens arabes ont une langue propre. La plupart des chercheurs oublient, en effet, le sous-titre de l'ouvrage (que j'ai omis à dessein plus haut): *based mainly on south-Palestinian texts from the first millennium.* Cette grammaire est essentiellement basée sur les manuscrits des monastères de Saint-Sabas et de Sainte-Catherine (Sinaï) des 9e et 10e siècles; or, ces manuscrits étaient destinés à des moines byzantins arabophones, mais dont la culture arabe était peu profonde. De plus, il s'agit presque uniquement de *textes de traduction*, et donc d'un genre très particulier. Toutes ces restrictions (espace, temps, communauté, couche de population, genre littéraire) réduisent grandement la portée de cette grammaire, qui ne prétend nullement être une « grammaire de l'arabe des Chrétiens », et moins encore d'un arabe-chrétien.

(71) Ainsi, j'ai écrit *naǧūza-hā* et *nukammila-hā* (cf. *Basile arabe* 3, 18 et 3, 20), au lieu de *naǧūza-hum* et *nukammila-hum*.

(72) Par exemple dans *Basile arabe* 5, 7, j'ai écrit *umsikat* au lieu de *musikat*.

(73) Voir par exemple: *ayyuhā l-ab* (cf. *Basile arabe* 6,27 et 8,9); ou *ayyuhā llāh* (cf. *Basile arabe* 7,1 et 9,1).

(74) Voir par exemple *Basile arabe* 1,1; 1,16; 3,8; 3,16; 3,18; etc.

un *wāw* (75); j'ai remplacé la forme *yaf'alūn* par *yaf'alū*, ou vice-versa, selon les cas; etc.

* * *

Mais, d'autre part, j'ai respecté l'ordre des mots. Ainsi, on aurait dû avoir أنت أهّلْتَنا ، نحن عبيدَك الأذلاءَ الخطأةَ والغيرَ مستحقّين (*Basile arabe* 2, 3); mais notre traduction renvoie à la fin de la phrase le substantif *'abīdak*, et j'ai maintenu cette anomalie. De même, l'arabe exige que l'on dise: أُذْكُرْ ، يا ربّ ، سلامةَ كنيستِك المقدّسة الواحدة الجامعة الرسوليّة; notre traduction renvoie le substantif *kanīsatik* à la fin de la phrase, et j'ai maintenu cette anomalie.

De manière générale, la traduction décalque son modèle grec, surtout quand il y a une série d'adjectifs qualifiant un substantif. Au lieu de mettre le substantif en tête, suivi des divers adjectifs, comme l'exige la langue arabe, notre traduction le rejette à la fin.

Une autre faute courante, concernant aussi l'ordre des mots, est celle qu'on trouve par exemple dans *Basile arabe* 2, 6: لكيْ ، بغيرِ دينونة ، نقف أمامَ مجدِكَ المقدّس. Ici, la conjonction finale *likay* a été séparée du verbe qu'elle gouverne (*naqifa*), contrairement à la norme de la langue arabe.

* * *

Cette méthode d'édition concilie deux avantages. D'une part, elle donne un texte lisible et intelligible à qui est surtout intéressé par le *contenu* du texte. D'autre part, elle fournit au linguiste, qui est d'abord intéressé par la *forme* du texte et la méthode de traduction, tout le matériel qu'il désire, regroupé dans l'apparat critique. Alors que dans la méthode d'édition inverse, les deux catégories de chercheurs sont désavantagées.

Il va sans dire que j'ai relevé, avec la plus grande minutie,

(75) Voir par exemple *Basile arabe* 4, 19 ou 11,13.

toutes les variantes du manuscrit, même celles qui n'intéressent que l'orthographe, permettant du même coup au lecteur de me corriger.

* * *

Quant à la *ponctuation*, elle est entièrement mienne. Ici, il n'était plus possible de rendre compte de la ponctuation du manuscrit. Cependant, qui serait intéressé à connaître le système de ponctuation du copiste de notre manuscrit, pourra s'en faire une idée en examinant les reproductions photographiques jointes à l'édition.

Le but étant de donner un texte immédiatement intelligible, j'ai dû faire ce choix. A mon avis, ponctuer ces textes médiévaux est une *exigence de méthode*. En effet, si la ponctuation est le moyen moderne d'exprimer la *logique* d'un texte, et si éditer un texte c'est d'abord le comprendre jusqu'en ses moindres détails pour le rendre intelligible au lecteur, la ponctuation s'impose alors par *fidélité à la logique du texte.*

3. Divisions du texte

Pour faciliter les renvois et références, comme aussi pour rendre plus claire la composition de l'euchologe et la structure interne de chaque prière, j'ai divisé le texte en sections (correspondant aux prières différentes) et en versets (à l'intérieur de chaque section).

a) *Division en sections*

La division adoptée ici, malgré le désir que j'en avais, ne correspond pas à celle adoptée par William Macomber. Je m'explique:

Macomber a divisé le texte grec qu'il publiait en quatre parties:

[1] Ordinary of the Coptic Mass: Nos 1-13
[2] Anaphora of Saint Basil: Nos 1-17
[3] Anaphora of Gregory the Theologian: Nos 1-14
[4] Supplementary prayers: Nos 1-4

La partie du codex que je publie, en arabe, correspond aux deux premières parties de Macomber. Conformément au codex Kacmarcik, comme aussi à toute la tradition copte, tant manuscrite qu'imprimée, je considère ces deux parties comme ne formant que la *Liturgie de saint Basile*. Voici pourquoi.

1. D'une part, le titre de la première partie de Macomber est ajouté par lui et est un concept inconnu de la tradition copte (« Ordinary of the Coptic Mass »). De même, le titre de la seconde partie (« Anaphora of Saint Basil ») a dû être ajouté par l'éditeur, ne se trouvant pas dans le manuscrit.

2. Au contraire, le manuscrit porte un titre, dès le premier folio grec (fol. 6ᵛ), à savoir: *Quddās al-qiddīs Bāsīliyūs* (= Liturgie de saint Basile). Ce titre est écrit en rouge, au milieu d'un motif décoratif assez développé (cf. pl. 2a). Le titre correspondant à celui-ci est celui qu'on trouve au fol. 64ʳ: *Quddās al-qiddīs Igrīgūriyūs an-nāṭiq bi-l-ilāhiyyāt* (= Liturgie de saint Grégoire le Théologien). Il est écrit aussi en rouge, au milieu du même motif décoratif que le précédent. C'est donc que, dans ce codex, l'anaphore de Basile couvre les folios 6ᵛ-63ᵛ.

3. De plus, dans la Liturgie de saint Grégoire, au fol. 98ᵛ, se trouve cette rubrique: ثمّ يُقالُ «تحليل الابن» من قدّاس القدّيس باسيليوس ، كُتب في ورقة 8 (76) = *Puis on dit « l'absolution [adressée] au Fils » de la Liturgie de saint Basile; elle a été écrite au folio* 8. Or, cette rubrique renvoie à notre numéro 5 (ou peut-être aux numéros 5 et 6) (77), qui, d'après la division de Macomber, n'appartiennent pas à l'anaphore de saint Basile.

Pour ces divers motifs, j'ai dû considérer l'ensemble des folios 6ᵛ-63ᵛ comme ne formant qu'une seule unité, à savoir la Liturgie de saint Basile. De là, un premier décalage de 13 numéros par rapport à la division de Macomber.

* * *

Par ailleurs, j'ai dû diviser les numéros 9, 10, 13 et 17 de Macomber en deux numéros chacun, pour des motifs liturgiques.

Ainsi, le numéro 9 de Macomber (78) comprend en réalité deux prières, distinguées dans tous les missels coptes. Ceci n'apparaît pas, il est vrai, dans l'état actuel du codex Kacmarcik, par suite de la disparition d'un folio entre les fol. 42 et 43, folio qui portait le numéro 39.

(76) Cf. MACOMBER, *Greek Text*, p. 331, numéro 13 et note 76.

(77) C'est le texte de l'absolution qui se trouve dans MACOMBER, *Greek Text*, p. 316-317, ou peut-être p. 316-318.

(78) Cf. MACOMBER, *Greek Text*, p. 323.

De même, le numéro 10 est constitué, en réalité, de deux textes: les commémoraisons pour les vivants et la commémoraison des saints. A son tour, le numéro 11 est constitué de deux autres textes: la commémoraison des morts et la doxologie conclusive de la grande prière eucharistique. Or, s'il fallait regrouper certaines prières, il aurait mieux valu regrouper les commémoraisons des saints et des morts (= numéro 10 *fin* et 11 *début* de Macomber); et distinguer, en revanche, la doxologie finale, malgré sa brièveté.

Le numéro 13 de Macomber comprend deux prières de fraction. Il est clair qu'il vaut mieux accorder à chacune un numéro, comme il l'a fait lui-même pour les deux prières avant l'évangile (79) et pour les deux prières du baiser de paix (80). Enfin, le numéro 17 contient, outre la grande profession de foi eucharistique caractéristique de la liturgie alexandrine, une brève doxologie qui n'appartient pas à la prière précédente.

Pour ces divers motifs, j'ai dû ajouter 5 nouveaux numéros. Au total, le décalage entre les deux divisions est de 18 numéros.

* * *

Pour synthétiser ces données, je donne un tableau de correspondances des numéros de l'édition *du Basile arabe* avec ceux de l'édition du texte grec par Macomber:

Samir	*Macomber*	*Samir*	*Macomber*
1–13	1–13	25	10 suite
14	1	26	11
15	2	27	11 suite
16	3	28	12
17	4	29	13
18	5	30	13 suite
19	6	31	14
20	7	32	15
21	8	33	16
22	9	34	17
23	9 suite	35	17 suite
24	10		

(79) Cf. MACOMBER, *Greek Text*, p. 319-320: N° 11 = *Oratio evangelii, secundum textum Alexandrinorum*; et N° 12 = *Oratio evangelii (secundum) ordinem Aegyptiorum*.

(80) Cf. MACOMBER, *Greek Text*, p. 322: *Oratio (osculi) pacis, sancti Basilii* (N° 5) et *alia oratio ad (osculum) pacis* (N° 6).

b) *Division en versets*

L'éditeur du texte grec n'a pas divisé les prières en versets. Pour permettre une étude précise, textuelle, j'ai introduit cette division.

Une difficulté se présente dès l'abord. Le texte grec est divisé, dans ce codex, comme dans la majorité des manuscrits liturgiques de l'Église Copte, en petits paragraphes. Chaque paragraphe commence dans la marge, à un ou deux centimètres à l'extérieur, par une majuscule. Il fallait en tenir compte. Mais, d'autre part, certains paragraphes sont trop longs par rapport aux autres, ou ne correspondent pas à une division logique satisfaisante. Il fallait donc introduire une autre division, plus régulière et plus logique.

De là, la solution adoptée. J'ai divisé chaque section en très petits versets. Mais j'ai signalé par un astérisque la division matérielle du texte grec, en paragraphes, que l'on trouve dans le codex Kacmarcik. Cette division ne se trouve pas dans la partie arabe, probablement parce que la colonne réservée à l'arabe est extrêmement étroite et que les marges de la partie arabe sont chargées de références bibliques; ou peut-être parce que le copiste n'était pas capable de trouver le passage grec parallèle.

En comparant ce texte avec celui d'autres manuscrits gréco-arabes (ou même copto-arabes), on pourra se rendre compte si ces divisions en paragraphes sont typiques de notre codex, ou si elles sont communes à une famille de manuscrits, ou si elles sont communes à tous les manuscrits gréco-arabes. On pourra même les comparer avec les paragraphes des manuscrits copto-arabes.

c) *Les titres des sections*

Les deux-tiers des titres arabes reproduits dans mon édition se trouvent tels quels dans le codex Kacmarcik; l'autre tiers (12 sur 35) a été ajouté par moi. Pour ces derniers, j'ai veillé à reproduire les titres traditionnels que l'on trouve dans les missels coptes orthodoxes ou dans le missel copte catholique (édition de Rome, 1971). Dans trois cas, j'ai été amené à proposer un titre non traditionnel: aux numéros 20, 21 et 27.

Je donne ici la liste des 35 titres, en français. Ceux-ci ne sont pas une traduction littérale des titres arabes, mais ont pour but

de permettre au chercheur occidental de retrouver aisément la prière recherchée.

1. Préparation de l'autel
2. Prière après la préparation de l'autel
3. Prière d'action de grâces
4. Prière d'offertoire
5. Prière d'absolution (adressée au Fils)
6. Prière d'absolution des ministres
7. Prière de l'encens

8. Prière après l'Épître de saint Paul
9. Prière après les Épîtres Catholiques
10. Prière après les Actes des Apôtres
11. Prière après l'Évangile (rite d'Alexandrie)
12. Prière avant l'Évangile (rite du Caire)
13. Prière après l'Évangile

14. Prière devant l'iconostase (de la Liturgie de l'Apôtre Jacques)
15. Prière d'intercession pour la paix
16. Prière d'intercession pour le patriarche et les évêques
17. Prière d'intercession pour la communauté chrétienne
18. Prière de réconciliation, de saint Basile
19. Autre prière de réconciliation

20. Oratio theologica et sanctus
21. Post-sanctus
22. Récit de l'Institution
23. Épiclèse
24. Commémoraisons pour les vivants
25. Commémoraison des saints et
26. Commémoraison des morts ([81])
27. Conclusion de l'anaphore: Doxologie

28. Préambule à la prière de fraction
29. Prière de fraction (adressée au Père)
30. Autre prière de fraction
31. Embolisme du Pater [et Pater]
32. Prière d'inclination de la tête
33. Prière d'absolution (adressée au Père)
34. Profession de foi eucharistique
35. Doxologie finale

([81]) Ces deux commémoraisons (N° 25 et 26) peuvent aussi être considérées comme ne faisant liturgiquement qu'une seule commémoraison. Je les ai distinguées pour deux motifs: d'une part, pour faciliter les renvois; d'autre part et surtout, parce que, dans les missels coptes, chacune est désignée habituellement par un titre: la première par *al-Maǧmaʿ* (= collecte) et la seconde par *at-Tarḥīm* (= demande de miséricorde).

4. Identification des prières

Pour permettre aux liturgistes de comparer le texte du *codex Kacmarcik* avec celui du *Paris grec 325* publié par Renaudot, ainsi qu'avec le texte copto-arabe de l'édition romaine de 1971, je donne plus loin un tableau de correspondance des trois euchologes.

L'intérêt du codex Kacmarcik tient en particulier au fait que l'euchologe de Paris a perdu de nombreux feuillets au début. En conséquence, les treize premières prières de notre euchologe étaient encore inédites en grec, bien que presque toutes connues en copte, arabe et éthiopien. En réalité, douze seulement des treize prières étaient inédites en grec. Voici pourquoi.

a) *La prière avant l'évangile, selon l'ordo du Caire*

La douzième pièce du codex Kacmarcik s'intitule: « Prière de l'évangile, [selon] l'ordo des cairotes (82) ». Cette prière a été éditée intégralement par Macomber (p. 320), comme si le texte en était inédit. En réalité, elle se trouve dans le *Paris grec 325*, avec la même rubrique que dans le codex Kacmarcik. Mais, dans l'euchologe de Paris, elle est mentionnée comme prière *ad libitum* dans la Liturgie de saint Grégoire; tandis que, dans notre euchologe, elle se trouve dans la Liturgie de saint Basile. Renaudot l'a éditée au tome premier de son recueil (83). Je donne ici une comparaison des deux textes.

En général, le texte du codex Kacmarcik est très légèrement meilleur que celui de Renaudot; peut-être cela est-il dû à des erreurs typographiques ou à des distractions de la part de Renaudot. Voici les trois variantes relevées (84).

(82) En arabe, le mot est *al-Miṣriyyīn* = les habitants de *Miṣr* Or, Miṣr désigne le Vieux-Caire, par opposition à *al-Qāhirah* qui est la nouvelle ville fondée par les Fāṭimides en 969. Aujourd'hui, Miṣr désigne tout simplement le Caire (en même temps que l'Égypte), et dans le langage courant on n'emploie presque jamais le terme d'al-Qāhirah. Il ne s'agit donc pas ici de l'*Ordo des Égyptiens*, mais de celui des habitants du Caire, comme étant opposé à celui des habitants d'Alexandrie.

(83) Cf. Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, 2e édition (Frankfurt am Main, 1847), tome I, p. 87-88.

(84) Je renvoie aux lignes du No 12 de l'édition de Macomber, *Greek Text*, p. 320.

ligne 4: ὑμῶν γὰρ μακάριοι (Renaudot ajoute le γάρ);
ligne 8: ἡμῖν τοῖς ἀναξίοις (Renaudot omet le τοῖς);
ligne 10: αὐτούς τοὺς κάμνοντας (Renaudot omet le τούς probablement par homoioteleuton).

Par ailleurs, il faut corriger, à la ligne 5, le texte de Macomber: lire καὶ καταξιωθείημεν (leçon du codex Kacmarcik, comme aussi de l'édition de Renaudot), au lieu de καὶ καταξιωθῶμεν (correction de W. Macomber).

Enfin, la finale est quelque peu différente dans les deux euchologes. La voici en colonnes parallèles.

KACMARCIK	RENAUDOT
σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου	σὺν τῷ παντοκράτορί σου
Πατρί	καὶ παντεπόπτῃ τέκοντι
καὶ τῷ παναγίῳ	θαὶ τῷ παναγίῳ
καὶ ἀγαθῷ	*om.*
καὶ ζωοποιῷ	καὶ ζωαρχικῷ
καὶ ὁμοουσίῳ σου Πνεύματι . . .	καὶ ὁμοουσίῳ σου Πνεύματι . . .

b) *Tableau comparatif des trois euchologes*

Voici donc le tableau de correspondance des trois euchologes:

* *Codex Kacmarcik* (avec renvoi aux sections et versets de mon édition);
* *Paris grec 325* (avec renvoi aux pages — et parfois aux lignes — de l'édition de Renaudot);
* *Edition copto-arabe* (avec renvoi aux pages de l'édition romaine de 1971).

L'euchologe de Paris est plus riche que celui du codex Kacmarcik. Il contient cinq pièces *ad libitum* qui ne se trouvent pas dans le codex Kacmarcik.

Quant aux treize premières, qui correspondent à la lacune initiale de l'euchologe parisien, elles sont attestées dans l'édition copto-arabe de 1971, à l'exception de deux d'entre elles (les numéros 8 et 9) et du début d'une troisième (13, 1-7). Tout cela apparait clairement dans le tableau suivant.

KACMARCIK	RENAUDOT	ROME 1971
1		133–136
2		136–138
3		155–159
4		160–163
5, 1–25		163–165

KACMARCIK	RENAUDOT	ROME 1971
5, 27–29	cf. p. 111 dernier §	
6		168–171
7		174–179
8		
9		
10		211–213
11		63–64
12		227–229
13, 1–7		
13, 8–20		243–245
	57: Prière devant l'iconostase	
14	58	246–248
15	58–59	250–252
16	59–60	253–256
17	60 (avec lacune d'un folio)	256–261
	60–62: Prière de Réconciliation	
18	62–63	266–269
19	63	269–272
20	63–64	285–289
21	65	297–300
22	66 à 67/5	301–307
( ) (85)	67/5–30	307–309
23	67/30 à 68/18	309–312
24	68/19 à 70/7	312–324
25	70/7-fin	324–330
26	71	330–338
27	71	339
28	71–72	340–342
	72–73: Prière de Fraction	
29	73	344–346
30	74	356–357 (86)
31	74	389–391
	75–76: Prière d'Inclination	
	76: Prière d'Inclination	
32	76–77	392–394
33	77–79	397–404
34	79–80	407–409
35	80	?

(85) Ici, lacune d'un folio dans le codex Kacmarcik.

(86) Dans cette édition, cette prière de fraction est indiquée comme étant spéciale à la fête de l'Épiphanie.

Comme je l'ai déjà dit, l'euchologe de Paris est plus riche que celui du codex Kacmarcik. Le tableau ci-dessus montre que cet euchologe contient cinq prières qui ne se trouvent dans aucun des deux autres euchologes. Ce sont: une prière devant l'iconostase (N° 13b); une prière de réconciliation (N° 17b); une prière de fraction (N° 28b); et deux prières d'inclination de la tête avant la communion (N° 31b et 31c).

Ce fait n'est pas pour nous surprendre. On sait que la fixation des liturgies *ne varietur* n'a eu lieu qu'avec les éditions imprimées, c'est-à-dire pas avant le 18e siècle. Abū l-Barakāt Ibn Kabar (mort en 1324) rapporte souvent, dans son encyclopédie ([87]), les variantes liturgiques de tel ou tel monastère.

Or, le *Paris grec 325* provient du monastère de Saint-Macaire; tandis que le *codex Kacmarcik* remonte à un manuscrit du monastère de Saint-Antoine. On ne sera pas surpris de constater que l'euchologe de Saint-Macaire (codex de Paris) est plus riche que celui de Saint-Antoine ou que celui copto-arabe de l'édition romaine de 1971. Ce fait confirme l'importance qu'exerça Saint-Macaire dans l'Église Copte, durant tout le Moyen-Âge.

Souhaitons, en terminant, que soient publiés d'autres euchologes de l'Église Copte, afin que cette tradition, encore si mal connue, puisse être étudiée dans toute sa variété.

([87]) Il s'agit de l'ouvrage connu sous le nom de la *Lampe des ténèbres* et dont Louis Villecourt a publié les deux premiers chapitres (sur 24) avec une traduction française, dans la *Patrologia Orientalis*, tome 20 (Paris, 1928), p. 575-734 [référence actuelle = fasc. 99]. J'ai publié au Caire la première moitié de l'ouvrage (chapitres 1 à 12); cf. Samīr Ḫalīl, *Miṣbāḥ aẓ-ẓulmah / fī īḍāḥ al-ḫidmah, li-l-qass Šams ar-Ri'āsah Abī l-Barakāt al-ma'rūf b-Ibn Kabar*, I (Le Caire, Maktabat al-Kārūz, 1971). Je me contenterai de donner un exemple de cette variété liturgique. A la fin du chapitre 6, l'auteur mentionne les divers livres liturgiques reçus dans l'Église Copte (p. 285-286); les deux derniers mentionnés sont le Bréviaire (*al-ağbiyah*) et le Lectionnaire (*al-qatmārus*). Du premier il dit: وهو يختلف باختلاف آراء العلمانيّين والرهبان (p. 286/3-4) = il varie suivant la variété d'opinion des laïcs et des moines. Du second il dit: وهو أيضاً غير متّفق . فإنّ لأهل كلّ كنيسة اصطلاحاً ، فيما يقرأونه منها . ولأهل الوجه البحريّ اصطلاحٌ غيرُ ما أهل الوجه القبليّ عليه . (p. 286/6-8) = Cet ouvrage aussi n'est pas partout identique. En effet, les gens de chaque église ont un usage propre concernant ce qu'ils doivent en lire; et les gens de Basse-Égypte ont un usage différent de celui des gens de Haute-Égypte.

* * *

Parvenu au terme de cette introduction, c'est pour moi une obligation et un plaisir que de remercier, tant le possesseur du manuscrit, M. Frank Kacmarcik, que M. William Macomber, pour leur extrême amabilité.

APPENDICE SUR ATHANASE D'ABŪTĪĞ (cf. note 32)

Le codex Kacmarcik a été restauré par Anbā Athanase, évêque d'Abūtīğ. J'ai dit plus haut (cf. note 32) que cet évêque s'est fait remarquer par l'intérêt qu'il a pris à rechercher les manuscrits de valeur et à les faire restaurer. Afin de préciser l'époque où Athanase exerça son activité, j'ai recherché les manuscrits qui portaient son nom ou sa marque. J'en ai retrouvé 34 (avec le nôtre, cité deux fois), auxquels il faut peut-être ajouter quatre autres. J'en donne ici une liste, par ordre chronologique. Cette liste ne prétend pas être exhaustive.

1. Le Caire, Patriarcat Copte, Bible 185 (avril 1788)
2. Le Caire, Patriarcat Copte, Varia 9 (avril 1789)
3. Le Caire, Patriarcat Copte, Liturgie 270 (mars 1790)
4. Le Caire, Patriarcat Copte, Liturgie 269 (juillet 1790)
5. Le Caire, Patriarcat Copte, Liturgie 268 (août 1790)
6. Le Caire, Patriarcat Copte, Bible 142 (octobre 1790)
7. Londres, British Library, Oriental 1001 (1791-1792)
8. Le Caire, Patriarcat Copte, Théologie 158 (1791-1792)
9. Le Caire, Patriarcat Copte, Droit Canon 25 (juillet 1792)
10. Londres, British Library, Oriental 3381 (1793)
11. Alep, Sbath 1011 (1793-1794)
12. Londres, British Library, Oriental 1314 (1793-1794)
13. Le Caire, Patriarcat Copte, Bible 22 (septembre 1794)
14. Le Caire, Patriarcat Copte, Bible 201 (septembre 1794)
15. Le Caire, Patriarcat Copte, Bible 106 (décembre 1794)
16. Le Caire, Patriarcat Copte, Bible 136 (mai 1795)
17. Le Caire, Patriarcat Copte, Droit Canon 6 (juillet 1798)
18. Codex Kacmarcik (1799-1800, note de Bišārah)
19. Le Caire, Musée Copte, Liturgie 304 (octobre 1803)
20. Le Caire, Patriarcat Copte, Droit Canon 9 (1803-1804)
21. Berlin, Oriental quarto 519 (parchemin, 1803-1804)
22. Le Caire, Patriarcat Copte, Droit Canon 10 (1803-1804)
23. Le Caire, Musée Copte, Liturgie 361 (janvier 1804)

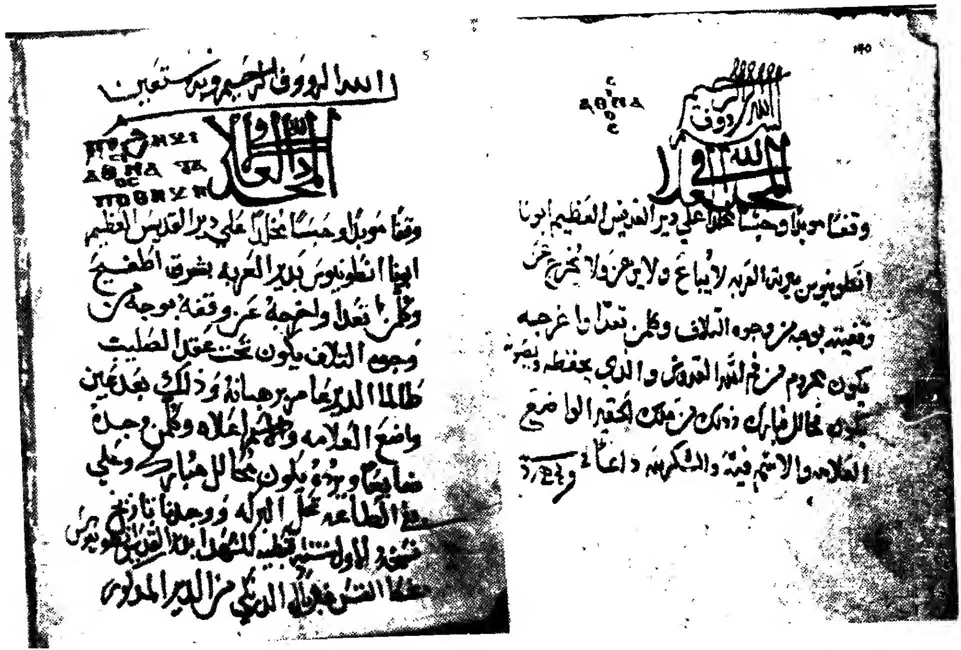
24. Le Caire, Patriarcat Copte, Bible 63 (août 1804)
25. Le Caire, Patriarcat Copte, Bible 51 (avril-mai 1805)
26. Le Caire, Patriarcat Copte, Bible 3 (septembre 1805)
27. Le Caire, Patriarcat Copte, Bible 4 (septembre 1805)
28. Londres, British Library, Oriental 1325 (1805-1806)
29. Londres, British Library, Oriental 1310 (février 1806)
30. Le Caire, Patriarcat Copte, Théologie 237 (1807-1808)
31. Le Caire, Patriarcat Copte, Théologie 62 (1807-1808)
32. Codex Kaemarcik (acte de donation à Saint-Antoine) (1807-1808)
33. Monastère de Saint-Antoine, Liturgie 406 (1807-1808)
34. Le Caire, Patriarcat Copte, Bible 107 (1810-1811)
35. Le Caire, Patriarcat Copte, Bible 106 (août 1811)

De plus, quatre autres manuscrits ont été donnés par un certain Athanasius, qui pourrait bien être notre évêque d'Abūtīg. Seul un examen direct des manuscrits permettra de trancher la question. Voici leurs cotes:

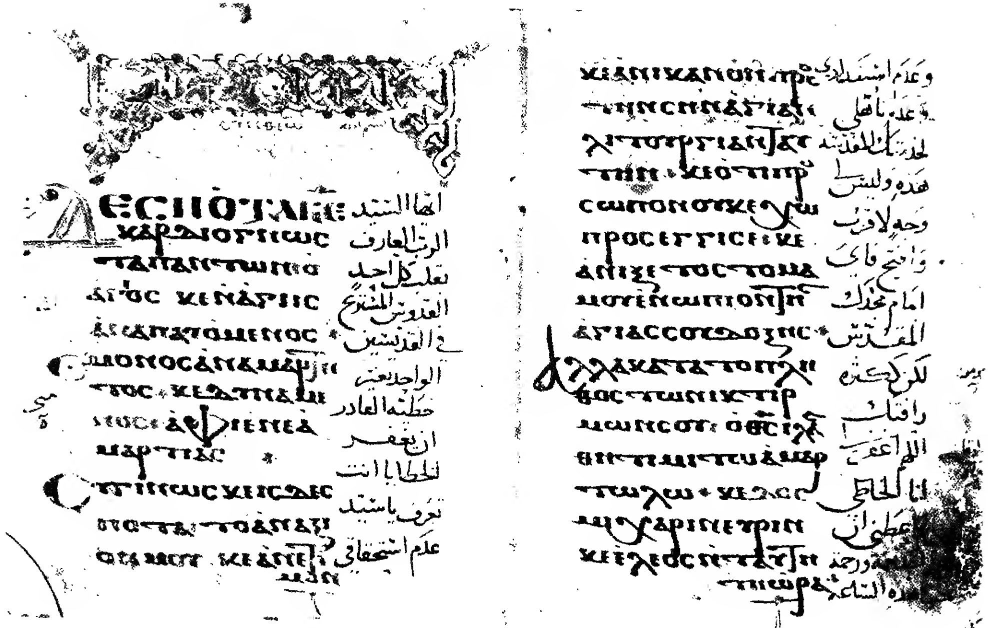
36. Le Caire, Patriarcat Copte, Bible 17
37. Le Caire, Patriarcat Copte, Bible 103
38. Le Caire, Patriarcat Copte, Bible 100
39. Le Caire, Patriarcat Copte, Histoire 54

Pontificio Istituto Orientale
Piazza Santa Maria Maggiore, 7
00185 - Roma

Samir Khalil, S.J.



pl. 1 – Codex Kacmarcik, fol. 5r et 140r.



pl. 2 - Codex Kacmarcik, fol. 6v-7r.



pl. 3 = Codex Kacmarcik, fol. 15v-16r.

OCP, XLIV (1978) 107-130.

L'office de l'Asmatikos Hesperinos («vêpres chantées») de l'ancien Euchologe byzantin

Iᵉ Partie: LES PRIÈRES

Dans un article publié par cette même revue en 1971, *Les prières sacerdotales des vêpres byzantines*, qui devait devenir le premier de toute une série de recherches consacrées à la «Liturgie des Heures» de l'ancien rite byzantin [1], nous nous étions occupés du problème de la série des prières secrètes récitées par le prêtre pendant la célébration des Vêpres selon le rite suivi actuellement par toute l'Eglise byzantine. Nous avions déjà remarqué qu'un certain nombre de manuscrits plus importants, traités par nous à l'époque simplement comme «quelque document supplémentaire» [2], nous fournissait une série bien plus longue de prières, aujourd'hui en partie inemployées [3], et dont nous manifestions alors l'intention de nous occuper dans un autre ar-

(1) M. ARRANZ, *Les prières sacerdotales des vêpres byzantines*, dans *Orientalia Christiana Periodica* 37 (1971) 85-124; *Les prières presbytérales des matines byzantines*, I, *OCP* 37 (1971) 406-436; II, *OCP* 38 (1972) 64-114; *Les prières presbytérales des Petites Heures dans l'ancien Euchologe byzantin*, *OCP* 39 (1973) 29-82; *Les prières presbytérales de la «Pannychis» de l'ancien Euchologe byzantin et la «Panikhida» des défunts*, I, *OCP* 40 (1974) 314-342; II, *OCP* 41 (1975) 119-139; *Les prières presbytérales de la Tritoektî de l'ancien Euchologe byzantin*, I, *OCP* 43 (1977) 70-93; II, *ibidem*, 335-354. Dans la citation de ces articles nous nous servirons des sigles: *Pr. Vêpr.*, *Pr. Mat.* I, *Pr. Mat.* II, *Pr. Heur.*, *Pr. Pann.* I, *Pr. Pann.* II, *Pr. Trit.* I et *Pr. Trit.* II.

(2) *Pr. Vêpr.* 86.

(3) Cf. ces prières dans J. GOAR, Εὐχολόγιον *sive Rituale Graecorum*, Paris 1647; Venise 1730 (Graz 1960), 35-37; et aussi dans *Pr. Vêpr.* 87 et 107.

ticle (4) qui n'aurait pas dû trop tarder. L'étude des prières des Matines nous confirmait dans l'idée que les manuscrits, qui donnaient la série la plus longue des prières pour les Vêpres, étaient bien ceux qui se rapportaient à la tradition constantinopolitaine de Sainte-Sophie. Dans cette église — et vraisemblablement, selon le témoignage de Syméon de Thessalonique (5), dans toutes les cathédrales de l'empire byzantin — non seulement les Vêpres et les Matines étaient célébrées selon un rite différent de la tradition monastique de Palestine et de toute la tradition monastique de l'empire, postérieure à la crise iconoclaste, mais aussi les autres Heures de l'office (Tierce, Sexte, None, la *Tritoektî* du Carême, la *Pannychis* du Carême et des fêtes, Minuit et plus tard Prime) étaient célébrées selon des rites et des usages totalement différents et indépendants de ceux de la tradition monastique, seule connue et reconnue aujourd'hui. Cette découverte nous a obligés à nous éloigner de notre intention primitive de l'étude des Vêpres, mais elle nous a permis aussi de mieux dégager le terrain et d'arriver à des conclusions plus nettes, celles que nous allons essayer d'exposer ici. Depuis lors, la défense de thèse du Dr Kosmas Georgiou, de la Faculté Théologique de Thessalonique, et sa publication partielle (nous espérons qu'elle pourra devenir bientôt une édition critique complète) des mss de la *Bibliothèque Ethnique d'Athènes 2061* et *2062*: *La distribution antiphonale hebdomadaire des psaumes et des odes dans les offices chantés* (*asmatikai akolouthiai*) *des Vêpres et des Matines* (Institut Pontifical Oriental de Rome, 1976) (6), nous a apporté encore une vision plus claire du cadre et du contenu des offices des Vêpres et des Matines prévus par l'ancien Euchologe constantinopolitain.

Dans la description des « Vêpres chantées » que nous allons faire ici, nous nous servirons tout d'abord de l'*Euchologe*, comme « livre cadre » de l'office, puisque les prières presbytérales et les litanies diaconales étaient la vraie charpente de tout office constantinopolitain. Pour ce qui est des *antiphôna* psalmiques nous nous servirons de ces psautiers distribués, qui sont *Athènes 2061*

(4) *Pr. Vêpr.* 88, note 3, et 103, note 2.

(5) *De Sacra Precatione*, PG 155, 624B. Cf. *Pr. Vêpr.* 86, 118; *Pr. Mat.* II, 101-102; *passim*.

(6) Cf. *Pr. Vêpr.* 119-121, *Pr. Mat.* II, 109-110; cf. description et facsimile du ms *Athènes 2061* dans O. Strunk, *The Byzantine Office at Hagia Sophia*, dans *Dumbarton Oaks Papers* 9-10 (1965-1966) 180 ss.

et *2062*. Le *Typikon de la Grande-Eglise* devra nous servir de rail, car malgré ses maigres renseignements il a été autrefois l'arbitre des célébrations et il doit l'être aussi des recherches liturgiques. La description de Syméon complétera notre travail: elle est pleine de couleur et de fantaisie dans les explications, mais néanmoins elle est le témoignage direct de ce qui se faisait à Thessalonique dans la première moitié du XVe siècle et qui était ce qu'on avait fait à Constantinople avant 1204, lorsque la IVe Croisade avait tout balayé.

L'étude des Vêpres chantées, ou *asmatikos hesperinos*, ou *lychnikon*, va nous autoriser, ou plutôt va nous obliger, à nous occuper aussi de deux offices tributaires des Vêpres: la liturgie des Présanctifiés, ou «Vêpres du Carême» comme disent parfois les euchologes, et de l'office de la *Gonyklisia*, ou Génuflexion, de la Pentecôte; puisque dans les trois offices il y a une partie commune et une autre plus ou moins particulière, nous considérerons les Vêpres comme divisées en deux parties: du début jusqu'à l'entrée et de l'entrée jusqu'à la fin. La première partie comprend, en gros, les huit *antiphôna* et leur litanies et prières respectives; la seconde comprendra le *prokeimenon*, le grand *Kyrie eleîson*, les trois petits *antiphôna* et leurs prières, la prière des catéchumènes, les trois prières des fidèles et la prière d'inclination de la tête; chaque prière est naturellement précédée de sa litanie. Cette division en deux parties est plus logique que réelle et, pour cette raison, nous ne pensons nous servir d'elle que très modérément, surtout lorsque nous aurons à faire au témoignage des documents qui ne prévoient pas cette division.

I. – LES EUCHOLOGES

Dans *Pr. Vêpr.* nous avions analysé, directement ou par référence, quelques 67 mss décrivant l'office des Vêpres; dans *Pr. Mat.* II nous avons présenté 92 mss. Il n'aurait pas dû être nécessaire de revenir sur le travail fait et nous aurions pu nous contenter d'en reprendre ici les conclusions, si, depuis lors, nous n'avions pris conscience du besoin de nuancer et de préciser certaines de nos déductions d'alors.

A partir des 67 documents de *Pr. Vêpr.* [7] nous avions cru

[7] *Pr. Vêpr.* 106.

pouvoir établir 13 types de Vêpres byzantines: **A**, **B**, **C**, **D**, **E**, **F**, **G**, **H**, **I**, **K**, **L**, **M** et **N**, auxquels dans *Pr. Mat.* II (8), après l'étude d'un certain nombre de documents slaves, nous avions ajouté un nouveau type russe: **R**. Dans ce même *Pr. Mat.* II (9), en analysant nos 92 documents, nous avions constaté qu'ils ne rentraient pas dans les 13 types de la classification des Vêpres, et alors nous les avions classés en 4 groupes: **A**, **B**, **C** et **D**, en essayant de trouver une raison d'ordre historique à cette classification. En effet le groupe **A** était celui des euchologes appartenant à l'ancienne tradition constantinopolitaine de la *asmatikî akolouthia* (10). Le groupe **B** nous l'avions considéré comme un type constantinopolitain incomplet (11). Le groupe **C** était celui des euchologes réformés en vue de leur utilisation dans la praxis de la tradition monastique sabaïte popularisée, à partir de la Palestine, entre les XIe et XIIe siècles (12). Le groupe **D**, le plus riche et varié, était celui de l'euchologe réformé en vue de son adaptation à la tradition studite, antérieur donc au groupe **C** et plus proche des traditions cathédrales que ne le sera la tradition sabaïte (13). Cette classification en quatre groupes nous semblait se confirmer et se préciser tout au long de nos travaux *Pr. Heur.*, *Pr. Pann.*, *Pr. Trit.*; elle continue à nous paraître valable, en principe, mais après une nouvelle lecture des documents, elle nous semble avoir besoin de certaines corrections et même d'une réélaboration.

Arrivés à ce point de notre recherche, un nouveau pas s'impose, celui d'établir un rapport entre nos anciennes classifications des Matines et des Vêpres, pour pouvoir passer à un essai de nouvelle classification. Ainsi nous pensons qu'au groupe **A** des Matines correspondraient les types **A**, **B** et **C** des Vêpres (14) des euchologes qui supposent la célébration plus ou moins complète de l'*asmatikî akolouthia*, c.-à-d. ceux qui, outre les Vêpres et les Matines, contiennent les Petites Heures de Tierce, Sexte, None, Minuit et, plus tardivement, Prime (15) selon le rite constantinopolitain.

(8) *Pr. Mat.* II, 75.
(9) *Pr. Mat.* II, 65.
(10) *Pr. Mat.* II, 65 et 67 ss.
(11) *Pr. Mat.* II, 65 et 70 ss.
(12) *Pr. Mat.* II, 65 et 79 ss.
(13) *Pr. Mat.* II, 65 et 85 ss.
(14) *Pr. Mat.* II, 65 et 67 ss; *Pr. Vêpr.* 106 ss.
(15) *Pr. Heur.* 67 et ss.

En général ils possèdent aussi les offices de la *Pannychis* et de la *Tritoektî*. Ce type d'euchologe nous l'avons appelé, à partir de *Pr. Heur.*, « l'ancien Euchologe byzantin » et il correspondrait à ce que notre ami A. Jacob appelle « l'ancienne recension »; elle serait caractérisée par le fait que la liturgie de Basile précède celle de Chrysostome, par opposition à ce qui arrive dans la « nouvelle recension », où Chrysostome est déjà en premier lieu.

Au groupe **B** des Matines, que nous avons appelé « constantinopolitain incomplet », correspondraient les Vêpres de quelques documents **B** et **C** et surtout celles de types **D** et **E** et quelques **I**, **L**, **N** et **R** (16). Nous ne pensons plus qu'il s'agisse d'un type d'euchologe constantinopolitain incomplet, mais bien d'un type de transition vers **C** (monastique sabaïte, actuellement en usage) et vers **D** (monastique studite). Ces euchologes possèdent la plupart des prières du groupe **A**, en les gardant dans le même ordre et en conservant les prières et les rubriques de l'*asmatikî akolouthia* pour les psaumes communs à cet office et au nouvel office monastique; ceci explique pourquoi les prières du Ps 50, [10], et des Ps 148-150, [11], des Matines ont gardé leur place et leurs rubriques, tandis que les prières correspondantes des Vêpres, celles des « petits *antiphôna* », [IX], [X] et [XI], qui accompagnaient les Ps 114, 115 et 116, ont disparu, étant donné que ces psaumes ne figurent pas dans l'office monastique de l'Horologe.

Aux groupe **C** des Matines (tradition sabaïte) correspondent les Vêpres de type **N** et **R** et quelques rares mss du type **I** (17).

Finalement, au groupe **D** des Matines (tradition studite) correspondraient les Vêpres de type **K** et **L** et quelques rares exemplaires de **E**, **G** et **I** (18).

Sans renier complètement cette classification qui nous a été assez utile au début, le moment nous semble arrivé de la remplacer par une classification plus souple qui tient compte en même temps des caractéristiques des Vêpres et des Matines ainsi que de la présence des Heures « mineures ». Nous diviserons les euchologes en quatre nouvelles classes: **I**, **II**, **III** et **IV**, qui correspondront respectivement aux anciens **A**, **B**, **D** et **C** des Matines:

(16) *Pr. Mat.* II, 65 et 70 ss; *Pr. Vêpr.* 107 ss et 109 ss.

(17) *Pr. Mat.* II, 65 et 79 ss.; *Pr. Vêpr.* 115 ss.; *Pr. Mat.* II, 75, en note; *Pr. Vêpr.* 111.

(18) *Pr. Mat.* II, 65 et 85 ss.; *Pr. Vêpr.* 112 ss. et 100 ss.

I: Euchologes qui contiennent tout le cursus journalier de l'office selon l'*asmatikî akolouthia* des cathédrales. La liste de ces codex n'est pas tellement longue: ce sont les mss grecs *Barberini 336* (VIIIe s.), *Leningrad 226* (Xe s.), *Sevastianov 474* (Xe s.), *Sinaï 959* (XIe s.), *Coislin 213* (XIe s.) et *Grottaferrata G b I* (XIe s.); et dans ce groupe, par *oikonomia*, nous admettrons aussi des codex qui présentent des anomalies non essentielles: *Grottaferrata G b VII* (IXe s.) – Vêpres **C**, *Sinaï 958* (Xe s.) – Matines **D** et *Vatican 1970* (XIIe s.) – Vêpres et Matines **B**. A ces neuf codex, allant tous du VIIIe au XIIe siècle, on pourrait encore ajouter le *Synodal slave 675* (XIVe s.) et le *Tiflis géorgien 450* (XVIe s.) qui sont bien postérieurs et qui témoignent d'une certaine manière que la vieille tradition cathédrale restait en veilleuse bien après sa disparition « officielle ».

II: Euchologes qui peuvent contenir soit les Matines, soit les Vêpres de l'*asmatikî akolouthia*, mais qui en général ne contiennent que la plupart des prières de ces offices, en conservant l'ordre de cette *akolouthia* et une certaine partie de ses rubriques. Manque le reste des offices journaliers: Minuit, Tierce, etc.; mais peuvent encore survivre des offices extraordinaires: *Pannychis*, *Tritoektî*, etc. Ces euchologes « constantinopolitains incomplets » semblent avoir servi au prêtre qui présidait l'office exécuté par une communauté qui célébrait déjà selon l'Horologe palestinien (19).

(19) Dans ce groupe nous pouvons situer les mss suivants, que nous faisons suivre de deux lettres, la première indiquant notre ancienne classification des Matines, la seconde celle des Vêpres (un **X** indiquera l'office non classifié, et un **O** un office sur lequel nous n'avons pas de données suffisantes); tous les mss sont grecs si les sigles *sl.* ou *geo.* n'indiquent pas qu'ils sont slaves ou géorgiens: **Xe siècle**: *Grott(aferrata) G b IV* = BD; **XIe s.**: *Grott. G b II* = AII; **XIIe s.**: *Vat(ican) 1811* = BD, *Vat. 1875* = BD, *Barb(erini) 431* = BD, *Bodlean Auct. E 5 13* = AE, *Coislin 214* = BB; **XIIIe s.**: *Sinaï 960* = BX, *Sinaï 982* = AX, *Len(ingrad) sl. Q π I 67* = BD (avec éléments de l'Horologe comme *Phôs hilaron* et *Nunc dimittis*); **XIVe s.**: *Sinaï 981* = BX (contient l'*agrypnia* sabaïte de la classe IV), *Koutloumousiou 491* = BB, *Sofia* (*Novgorod*, Len.) *sl. 526* = BD, *Shchukin* (Moscou) *sl. 745* = BD, *Synod.* (Moscou) *sl. 598* = BD (non R comme dit dans *Pr. Mat.* II, 75), *Synod. sl. 601* = BR ou BD, *Synod. sl. 892* = BD (*errorem corrige*: à ce ms, qui porte le no 26 dans *Pr. Mat.* II, 75, il faut attribuer ce qui est dit du ms no 27, qui se trouve ici par mégarde: le ms *Synod. sl. 952*, décrit sous le no 82, p. 95.), *Tipografia* (Moscou) *sl. 269* = BR ou BD; **XVe s.**: *Sinaï 968* = BC, *Sinaï 980* = BC, *Sinaï 988* = BD, *Athènes 661* = BC, *Synod. sl. 611* = BD, *Synod. sl. 269*

III: Euchologes où les prières des Vêpres et des Matines sont éparpillées entre les éléments des respectives *akolouthiai* des Matines et des Vêpres monastiques de l'Horologe. Chaque manuscrit adopte une solution propre sur le nombre de prières conservées et sur leur emplacement dans l'*akolouthia*. Nous pensons que cette classe d'euchologes correspond à la tradition studite, que dans *Pr. Mat.* II (66,85) nous avons identifiée dans le groupe **D**. Cette tradition studite coexiste avec l'*asmatikî akolouthia*, avant qu'elles ne disparaissent toutes deux devant la prépondérance de la tradition sabaïte consacrée par la *Diataxis* du Patriarche Philothée au XIV[e] siècle [20].

IV: Euchologes proches de la praxis actuelle codifiée par la *Diataxis*. Dans *Pr. Mat.* II (65, 79) nous les avons groupés sous **C**, en les faisant passer avant ceux du groupe **D**. Ici nous préférons invertir l'ordre, car en fait les euchologes **D** sont antérieurs aux euchologes **C**. A première vue, cette classe IV est la moins riche en manuscrits, et cela pourrait étonner. La raison en est que ce type d'euchologe a été édité depuis la moitié du XVI[e] siècle chez les Grecs et depuis le XVII[e] chez les Slaves, et qu'ainsi les copistes ont été dispensés d'en produire des manuscrits. D'autre part les descriptions de manuscrits de ce type étant peu intéressantes, il est normal que des chercheurs, comme p. ex. A. Dmitrievsky, les aient négligées. Ce type d'euchologe contient un certain nombre de prières des Vêpres et des Matines en tête de la

---

= BR ou BD; **XVI[e] s.**: *Patriarc. Alexandr. 455* = BC; sans date: *Athènes 685* = BD.

[20] Dans cette catégorie nous pourrions sans doute situer les mss suivants: **X[e] siècle**: *Grott. G b X* = DG, *Vat. 1833* = DG, *Sinaï 956* DX, *Sinaï 961* = BB; **XII[e] s.**: *Sinaï 962* = DK, *Sinaï 973* = DI, *Grott. G b XXI* = XO, *Vat. 2005 B* = XX, *Barb. 345* = BE, *Barb. 393* = BE, *Ott(oboni) 344* = DL, *Athènes 713* = DK, *Athènes 2795* = DO; **XIII[e] s.**: *Patmos 104* = BE, *Patmos 105* = DK, *Barb. 443* = DL, *Ott. 434* = BL, *Athènes 570* = DX, *Sofia sl. 518* = XK, *Grott. G b XIV* = DO; **XIV[e] s.**: *Vatopedi 133* = BI, *Sinaï 952* = DX, *Meg. Lavra B 7* = DK, *Synod. gr. 279-261* = DE; **XV[e] s.**: *Sinaï 984* = XK, *Athènes 664* = DO, *Meg. Lavra 103* = BI, *Antonin* (Len.) *gr.* = CI, *Synod. gr. 280-262* = CI, *Synod. gr. 281-263* = CI; **XVI[e] s.**: *Sinaï 977* = BE ou BD, *Sinaï 978* = BX, *Sinaï 979* = BE ou BD, *Sinaï 989* = BE ou BD, *Vatopedi 134* = CI, *Esphigmenou 208* = CI, *Karakallou 163* = DL, *Patr. Alexandr. 224* = CO, *Athènes 665* = BO, *Athènes 1910* = BI, *Synod. sl. 989* = BE, *Tiflis geo. 208* = DK et *Tiflis geo. 450* = DK (cf. dans classe I).

nouvelle *akolouthia* monastique, dans laquelle ils ne font entrer que les litanies du diacre et les ecphonèses du prêtre, (apparemment selon un schéma de type studite), ainsi que la prière de *kephaloklisia* qui, logiquement, suit la dernière litanie (21).

En comparant les dates des mss grecs des quatre classes — bien que la datation d'un codex soit une chose fort relative, qui, la plupart du temps, s'exprime par une approximation de deux siècles (dont nous ne citons en général que le premier pour ne pas alourdir notre texte) — il saute aux yeux que chaque classe correspond en gros à une époque: du VIIIe au XIIe siècle la classe **I**, du Xe au XVIe siècle les classes **II** et **III** et du XII-XIVe au XVIe siècle la classe **IV**. De la crise iconoclaste à la prise de Constantinople la classe **I**. Les classes **II** et **III** sont sensiblement contemporaines et, en partie, elles le sont aussi de la classe **I**; elles correspondraient à la période de popularisation de l'office palestinien dans la partie occidentale de l'empire byzantin par œuvre des disciples de S. Théodore Studite. La classe **IV** remplace totalement la classe **I** et coexiste avec **II** et **III**. Son apparition sur la scène de la liturgie est tardive et correspond sensiblement à la date de la *Diataxis* du patriarche Philothée, ancien moine de l'Athos et confrère de S. Grégoire Palamas. La prépondérance de l'Horologe sur la tradition cathédrale est la note caractéristique du Typikon sabaïte par rapport au Typikon studite. C'est aussi le triomphe d'une spiritualité monastique de type érémitique sur une spiritualité de moines citadins (22). Les mss slaves en général reflètent les événements du monde grec avec un ou deux siècles de retard; mais souvent ces événements sont encore conditionnés par l'histoire locale.

Dans un travail récent sur les rites de l'initiation et de la

(21) Appartiennent à ce groupe, parmi les mss que nous avons étudié: **XII-XIVe** siècle: *Athènes 662* = AX ou CX, *Synod. sl. 900* = CR, *Sofia sl. 522* = BR; **XVe s.**: *Sinaï 972* = BN, *Athènes 848* = CX, *Sofia sl. 525* = CR; **XVIe s.**: *Athènes 672* = CX, *Synod. sl. 606* = CR, *Synod. sl. 612* = CR, *Synod. sl. 615* = CR, *Synod. sl. 616* = BR; **XVIIe s.**: *Synod. sl. 267* = BR.

(22) Cf. notre travail: *Les étapes de la Liturgie byzantine: Palestine-Byzance-Russie. Essai d'aperçu historique* (= *Liturgie de l'Eglise particulière et liturgie de l'Eglise universelle*. Conférences Saint-Serge 1975. « *Ephemerides Liturgicae* ». « *Subsidia* » 7) Rome 1976, 43-72.

pénitence dans l'Eglise byzantine ([23]), nous nous étions limités à l'étude de trois manuscrits qui nous semblaient le mieux représenter la tradition de Constantinople: *Barberini 336*, *Coislin 213* et *Grottaferrata G b I*. Le premier était d'origine italienne, mais il avait été copié sur un original constantinopolitain très probablement antérieur à la crise iconoclaste et portant des traces de la créativité du patriarche St. Germain I († 730?); les deux autres sont: le premier de 1027 et le second du XI-XII[e] siècle; copié à Constantinople le premier pour un prêtre de Sainte-Sophie; le second, provenant de Crète, mais nous donnant l'office patriarcal de la Métropole. Ce dernier manuscrit marque, selon nous, le zénith de l'évolution de l'office patriarcal à Sainte-Sophie; cette évolution sera brusquement interrompue par l'invasion latine de 1204 pour ne jamais être reprise. Après le retour des Byzantins à Constantinople, on adoptera définitivement les rites monastiques palestiniens dans leur version sabaïte, adoucie et codifiée par la *Diataxis*.

A *Barberini 336* ([24]), *Coislin 213* ([25]) et *Grottaferrata G b I* ([26]), qui nous serviront de pierres milliaires dans cette étude, nous ajouterons le témoignage des euchologes d'origine palestinienne: *Leningrad* (*Porfirii Uspensky*) *226* ([27]), du X[e] siècle, qui semble copié d'un original antérieur à celui de *Barb. 336*, et aussi *Sevastia-*

([23]) *Evolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Eglise d'après l'ancien Euchologe byzantin* (= *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques.* Conférences Saint-Serge 1977, « *Ephemerides Liturgicae* ». « *Subsidia* » 13) Rome 1978, 31-75.

([24]) Ff. 44-45 (pp. 87-112). Cf. *Pr. Vêpr.* 106; *Pr. Mat.* II, 67; *Pr. Heur.* 67; *Pr. Pann.* I, 326; *Pr. Trit.* I, 82. Cf. A. Strittmatter; *The « Barberinum S. Marci » of Jacques Goar*, dans *Ehemerides Liturgicae* 47 (1933) 329-367; Vêpres: 342-343.

([25]) Ff. 55-61[v]. Cf. *Pr. Vêpr.* 106; *Pr. Mat.* II, 69; *Pr. Heur.* 69; *Pr. Pann.* I, 327; *Pr. Trit.* I, 86. Cf. A. Dmitrievsky, Описаниє литургических рукописей хранящихся в библиотеках Православного Востока, II: Εὐχολόγια, Kiev 1901, 993-1052; Vêpres: 1001-2.

([26]) Ff. 5-12[v]. Cf. *Pr. Vêpr.* 106; *Pr. Mat.* II, 70; *Pr. Heur.* 69; *Pr. Pann.* I, 327; *Pr. Trit.* I, 84. Cf. A. Rocchi, *Codices Cryptenses*, Grottaferrata 1883, 235-244. Vêpres: 235.

([27]) Ff. 37[v]-45[v]. Cf. *Pr. Vêpr.* 106; *Pr. Mat.* II, 68; *Pr. Heur.* 68; *Pr. Pann.* I, 327; *Pr. Trit.* I, 83. Cf. A. Jacob, *L'Euchologe de Porphyre Uspenski. Cod. Leningr. gr. 226* (X[e] siècle), dans *Le Muséon* 79 (1965) 173-214; Vêpres: 186-187.

nov 474 ([28]) (actuel Biblioth. Lenin de Moscou: *GBL gr. 27*) du X-XIe siècle et *Sinaï 959* ([29]) et *958* ([30]), du XIe siècle; le premier des deux derniers étant le plus proche des usages de Constantinople. De la tradition italienne, en plus de *Barb. 336*, nous nous servirons de *Grottaferrata G b VII* ([31]) du Xe siècle, dont les Vêpres accusent déjà un discret passage aux usages monastiques studites, et de *Vatican 1970* ([32]) du XIIe siècle, que nous savons être du monastère studite de Rossano, même s'il conserve des rubriques dépendant de la topographie de Constantinople. Par moments nous apporterons encore le témoignage de codex de la classe **II** ou même de codex fragmentaires come *Sinaï 956*.

Notre méthode de travail va être la suivante: des dix prières dont nous avons donné la traduction française dans *Pr. Vêpr.* nous nous contenterons ici de donner les rubriques en entier, le début de la prière en français, avec renvoi à *Pr. Vêpr.*, et l'*incipit* du texte grec en note, avec la référence des pages ou des feuillets des mss *Barberini 336* (que nous appellerons dorénavant simplement *Barberini* ou *Ba*), *Grottaferrata G b I* (*Bessarion* ou *Be*) et *Coislin 213* (*Stratîgios* ou *Str*), et des euchologes imprimés de Goar (Paris 1647, Venise 1730), de Rome (1873) et d'Athènes (1927) (ces trois euchologes en abréviation: *Go*, *Ro*, *Ath*).

Pour les prières que nous avions laissées de côté, quoique citées par leur *incipit*, dans *Pr. Vêpr.* (p. 87), il faut distinguer celles qui dans les Euchologes de Rome et d'Athènes se trouvent parmi les prières de la *Gonyklisia* de la Pentecôte et celles qui ont tout simplement disparu de ces euchologes. Les premières, (les trois prières des « petits » *antiphôna*), nous ne les donnerons que dans notre texte français vu que la traduction latine de Goar n'est pas très précise; en note nous donnerons l'*incipit* grec avec la référence des manuscrits et des imprimés. Pour les prières

([28]) Ff. 51^v-61. Cf. *Pr. Vêpr.* 106; *Pr. Mat.* II, 70; *Pr. Heur.* 72; *Pr. Pann.* I, 328; *Pr. Trit.* I, 83.

([29]) Ff. 137-144. Cf. *Pr. Vêpr.* 106; *Pr. Mat.* II, 70; *Pr. Heur.* 73; *Pr. Pann.* I, 328. Cf. Dmitrievsky (note 25) 42-64; Vêpres: 62.

([30]) Ff. 24-30. Cf. *Pr. Vêpr.* 106; *Pr. Mat.* II, 93; *Pr. Heur.* 73; *Pr. Pann.* I, 328. Cf. Dmitrievsky (note 25) 19-39; Vêpres: 21.

([31]) Ff. 29-33. Cf. *Pr. Vêpr.* 108; *Pr. Mat.* II, 68; *Pr. Heur.* 68; *Pr. Pann.* I, 327; *Pr. Trit.* I, 83. Cf. Rocchi (note 26) 257-259. Vêpres: 257.

([32]) Ff. 104^v ss. Cf. *Pr. Vêpr.* 107; *Pr. Mat.* II, 72; *Pr. Heur.* 70; *Pr. Pann.* I, 328; *Pr. Trit.* I, 85.

disparues de l'euchologe moderne, nous donnerons, en plus de la traduction française, le texte grec en entier. Ce sera le texte de *Barberini* avec les variantes de *Bessarion*, de *Stratîgios* et de Goar, ainsi que de Dmitrievsky.

Si pour le texte des prières nous continuons à donner nos préférences à *Barberini*, comme texte le plus ancien, pour ce qui est des rubriques nous optons dès maintenant pour le bloc de manuscrits constantinopolitains, même s'ils sont plus tardifs: *Bessarion* et *Stratîgios*, mais aussi *Leningrad 226* (*Uspensky*) et les autres, sans négliger naturellement les variantes de *Barberini*.

Nous conserverons notre ancienne numération des prières de *Pr. Vêpr.* (87 et 107): chiffres arabes pour les prières existant dans le rite actuel des Vêpres, et chiffres romains pour les autres. Nous ne tiendrons plus compte des prières [XV], [XVI] et [XVII] qui ne proviennent pas du rite patriarcal, mais, au contraire, nous nous occuperons d'un groupe de prières faisant partie de l'office qui suivait les Vêpres dans les cathédrales: la procession au *skevophylakion*, ou chambre du trésor et des reliques, et au baptistère.

Ainsi nous diviserons les Vêpres en trois parties idéales:

Ière partie (psalmodie introductoire):

Office des huit *antiphôna* (prières [1] [2] [3] [4] [V] [5] [6] [8]) ayant lieu dans le *narthex*; office qui était souvent très abrégé.

IIème partie (office principal):

Prokeimenon,
Grand *Kyrie eleîson*,
Trois *antiphôna* fixes, dits parfois « petits », (Ps 114, 115 et 116) (prières [IX] [X] [XI], existant encore dans la *Gonyklisia* actuelle),
Synaptî et prière des catéchumènes [XII],
Deux *synaptai* et prières des fidèles [XIII] et [XIV],
Synaptî finale et prière *apolysis* [7],
Kephaloklisia [9].

IIIème partie: (existant seulement dans *Bessarion, Stratîgios, Sinaï 956* et *Vatican 1970*):

Synaptî et prière [XVIII] plus *kephaloklisia* [XIX] « des *katagyra* » à l'intérieur du *skevophylakion*;

Prière [XX] et *kephaloklisia* [XXI] dans le grand baptistère; Dernière prière-congé [XXII].

N.B.: Dans cette visite aux lieux saints on peut voir un pendant à la partie des Vêpres actuelles qui suit la *kephaloklisia*: *litî* festive et *stichîra* alphabétiques; l'un et l'autre rite pourraient être un vestige de la procession au Calvaire après les Vêpres, qui avait lieu à Jérusalem dès le IVe siècle.

II. – LE TEXTE DES VÊPRES DE L'ANCIEN EUCHOLOGE

[Sans titre général dans l'Euchologe]

N.B.: La rubrique de la première prière sert à marquer le début des Vêpres et de presque tous les rites de l'ancien Euchologe, sans aucun titre général, qui n'apparaît que dans les manuscrits périphériques et de date plus récente comme *Sinaï 958: Akolouthia du Lychnikon* et *Vatican 1970: Prières du Hesperinon.*

1. – PRIÈRE DU I « ANTIPHÔNON » DU « LYCHNIKON » (lucernaire) [*Barberini*: I prière τῶν ἑσπερινῶν (Vêpres ou vespérales)]:
[1] *Seigneur compatissant et miséricordieux*... (*Pr. Vêpr.* 89) (33).

2. – PRIÈRE DU II «ANTIPHÔNON» [*Barberini*: II prière vespérale (ἑσπερινή)]:
[2] *Seigneur, ne nous rejette pas dans ta fureur*... (*Pr. Vêpr.* 90) (34).

3. – PRIÈRE DU III « ANTIPHÔNON » [*Barberini*: III prière vespérale]:
[3] *Seigneur notre Dieu, souviens-toi de nous*... (*Pr. Vêpr.* 90) (35).

---

(33) Εὐχὴ ἀντιφώνου α' τοῦ λυχνικοῦ · Κύριε οἰκτίρμον καὶ ἐλεῆμον ... Ba 87/44; Be 5; Str 55; Go 35,28; Ro 11; Ath 10. Cf. aussi *Liturgie des Présanctifiés*: Go 192, 163; Ro 116; Ath 78.

N.B.: Dans *Barberini* nous donnons une double numération: celle des pages (comme fait Strittmatter) et celle des feuillets; dans les autres mss, celle des feuillets; dans les imprimés, celle des pages. Nous ne citons que la page du début de la prière, omettant de constater une éventuelle continuation dans la page suivante.

(34) Εὐχὴ ἀντιφώνου β' · Κύριε, μὴ τῷ θυμῷ σου ἐλέγξῃς ἡμᾶς ... Ba 88/44v; Be 5v; Str 55; Go 35,28; Ro 11; Ath 10; *Présanct.*: Go 193, 163; Ro 117; Ath 78.

(35) Εὐχὴ ἀντιφώνου γ' · Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, μνήσθητι ἡμῶν ... Ba 89/45; Be 5v; Str 55v; Go 36,28; Ro 11; Ath 10; *Présanct.*: Go 193, 163; Ro 118; Ath 78.

4. – Prière du IV « antiphônon » [*Barberini*: IV prière des Vêpres (ou des vespérales)]:
[4] *O toi que célèbrent les hymnes incessantes*... (*Pr. Vêpr.* 92) (36).

5. – Prière du V antiphônon [*Barberini*: V prière vespérale]:
[V] *Béni es tu Seigneur, Dieu pantokrator*... (*Pr. Vêpr.* 102) (37).

6. – Prière du VI « antiphônon » [*Barberini*: VI prière vespérale]:
[5] *Seigneur, Seigneur, qui par ta force*... (*Pr. Vêpr.* 93) (38).

7. – Prière du VII « antiphônon » [*Barberini*: VII prière vespérale]:
[6] *O Dieu grand et admirable*... (*Pr. Vêpr.* 94) (39).

8. – Prière du VIII « antiphônon » avant le « Seigneur j'ai crié » (Ps 140) [*Barberini*: VIII prière vespérale au « *Seigneur j'ai crié* »]:
[8] *Le soir, le matin et à midi, nous te louons*... (*Pr. Vêpr.* 98) (40).

9. – Et après le « prokeimenon » et le « Kyrie eleîson » est dite par le prêtre la prière du I « antiphônon » dans lequel on chante: [« *Je l'aime, car le Seigneur écoute* » (Ps 114) ajoute *Uspensky*] « Par les prières de la Theotokos », qui dit ainsi [*Barberini* omet ces trois mots] (41):

---

(36) Εὐχὴ ἀντιφώνου δ' · Ὁ τοῖς ἀσιγήτοις ὕμνοις ... Ba 90/45v; Be 6; Str 55v; Go 36,29; Ro 12; Ath 11.

(37) Εὐχὴ ἀντιφώνου ε' · Εὐλογητὸς εἶ Κύριε, ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτορ ... Ba 91/46 (*Pr. Vêpr.* 102, note 2); Be 6; Str 56; Go 44 (note G), 35 (note G). Manque dans Ro et Ath.

(38) Εὐχὴ ἀντιφώνου ς' · Κύριε, Κύριε, ὁ τῇ ἀχράντῳ σου δυνάμει ... Ba 92/46v; Be 6v; Str 56 = tous: δυνάμει [παλάμῃ = Go 36,29; Ro 12; Ath 11.

Errorem corrige: dans notre traduction française de [5], après la phrase 3: *Toi qui changes d'avis*..., il faut ajouter *3 bis* omise par mégarde: *Souviens-toi de ta compassion et de ta miséricorde*. Cf. *Dimanche. Office selon les huits tons* (= *La prière des Eglises de rite byzantin*, v. 3) Chevetogne s.a., p. 72.

(39) Εὐχὴ ἀντιφώνου ζ' · Ὁ Θεός, ὁ μέγας καὶ θαύμαστος ... Ba 94/47v; Be 6v; Str 56v; Go 36,29; Ro 12; Ath 11.

(40) Εὐχὴ ἀντιφώνου η' πρὸ τοῦ « Κύριε ἐκέκραξα » · Ἑσπέρας καὶ πρωὶ καὶ μεσημβρίας αἰνοῦμεν ... Ba 95/48; Be 7; Str 56v; Go 38,31; Ro 14; Ath 13; *Présanct.*: Go 194, 164; Ro 118; Ath 79.

(41) Καὶ μετὰ τὸ προκείμενον καὶ τὸ « Κύριε ἐλέησον » γίνεται ὑπὸ τοῦ ἱερέως εὐχὴ ἀντιφώνου α' ἐν ᾧ ψάλλεται · « Ταῖς πρεσβείαις τῆς Θεοτόκου » ἔχουσα οὕτως ·

[IX] 1 *Béni es tu Seigneur, maître pantokrator,*
2 *qui as illuminé le jour de la lumière du soleil,*
et as éclairé la nuit avec les splendeurs du feu;
3 *qui nous as fait dignes de parcourir la longueur du jour*
et de nous approcher du commencement de la nuit;
4 *écoute notre prière et (celle) de tout ton peuple,*
5 *et pardonne à nous tous, les péchés volontaires et involontaires;*
6 *accueille nos supplications du soir*
7 *et envoie l'abondance de ta pitié et de tes miséricordes sur ton héritage;*
8 *fais-nous une enceinte avec les saints anges,*
9 *arme-nous avec les armes de justice,*
10 *entoure-nous de ta vérité,*
11 *protège-nous par ta force,*
12 *délivre-nous de tout embarras et de toute attaque de l'adversaire;*
13 *accorde-nous que cette soirée, avec la nuit qui suit,*
soit parfaite, sainte, pacifique et sans péché,
sans scandale, sans fantasmes (aphantaston),
et ainsi tous les jours de notre vie;
14 *par les intercessions de la sainte Theotokos*
15 *et de tous les Saints qui depuis les siècles te furent agréables.*
Ecphonèse: *Car il t'appartient d'avoir pitié et de sauver...* [Bessarion et Stratîgios: *ô notre Dieu...*; Stratîgios: *et nous te rendons gloire, Père et Fils et Saint...*]

10. – Prière du II « antiphônon » dans lequel on chante: « O Fils unique » [42]:

[X] 1 *Seigneur, Seigneur, qui nous as soustraits à toute flèche qui vole de jour,*

Εὐλογητὸς εἶ Κύριε, δέσποτα παντοκράτορ ὁ φωτίσας ... Ba 96/48v; Be 7v; Str 57; Go 44.35; *Office de la Gonyklisia*: Ba 445; Be 28v; Str 47; Go 756, 598; Ro 383; Ath 275. Cf. aussi *Triôdion Pentîkostarion*: Dimanche de la Pentecôte; E. Mercenier, *La Prière des Eglises de rite byzantin*, II, *Les fêtes*, 2, Chevetogne (1949), p. 385.

(42) Εὐχὴ ἀντιφώνου β' ἐν ᾧ ψάλλεται· « Ὁ μονογενὴς υἱός »· Κύριε Κύριε, ὁ ρυσάμενος ἡμᾶς ... Ba 99/50; Be 8; Str 57v; Go 45, 36; *Gonyklisia*: Ba manque; Be 30v; Str 49; Go 758, 600; Ro 385; Ath 277. Cf. *Pentîkostarion*; Mercenier 388.

2 *soustrais-nous aussi à tout objet qui rampe en la ténèbre* = cf. LXX: Ps 90,5b-6a;

3 *reçois le sacrifice* (thysia) *vespéral: les élévations de nos mains* = cf. Ps 140,2b;

4 *accorde-nous de traverser sans reproche le stade de la nuit, sans aucune expérience du mal;*

5 *délivre-nous de toute agitation et pusillanimité qui se présenteraient de la part du diable;*

6 *accorde à nos âmes la componction,*

7 *et à nos raisons le souci du compte à rendre* (exetasis) *devant ton redoutable et juste jugement;*

8 *perce nos chairs de ta crainte,*

9 *et mortifie nos membres qui sont sur la terre, pour que dans la placidité venant du sommeil nous jouissions de la contemplation* (theôria) *de tes jugements;*

10 *écarte de nous toute fantaisie inconvenante et tout désir nuisible;*

11 *fais nous lever au moment de la prière, confirmés dans la foi et progressants dans tes préceptes.*

Ecphonèse: *Par la bienveillance et la bonté de ton Fils unique...* [Bessarion et Stratîgios: *avec lequel tu es béni;* Bessarion: *avec ton (Saint-Esprit) qui n'a pas de commencement...* / Stratîgios: *avec ton tout saint et bon et vivifiant Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles...*]

11. – Prière du III « antiphônon » du « trisagion » (43):

[**XI**] 1 *O Dieu, le grand* [*et:* Be et Str] *l'éternel,*

2 *le saint et amant des hommes,*

3 *qui nous as accordé de nous trouver aussi à cette heure en présence de la gloire inaccessible,*

4 *pour le chant et la louange de tes merveilles,*

5 *sois-nous propice, à nous tes indignes serviteurs,*

6 *et donne* (*-nous*) [*la grâce:* Be et Str] *de te présenter invariablement, d'un cœur contrit, la louange trois fois sainte* (trisagian: Barberini) [trisagion: Be et Str]

---

(43) Εὐχὴ ἀντιφώνου γ' τοῦ τρισαγίου· Ὁ Θεός, ὁ μέγας, ὁ αἰώνιος ... Ba 101/51; Be 8v; Str 58; Go 45,36; *Gonyklisia*: Ba manque; Be 33; Str 51v; Go 760, 601; Ro 387; Ath 279. Cf. *Pentîkostarion*; Mercenier 391.

7 *et l'action de grâces* (eucharistia) *pour tes grands dons, que tu nous as faits et continues à nous faire en tout temps*;
8 *souviens-toi Seigneur de notre faiblesse et ne nous fais pas périr à cause de nos iniquités,*
9 *mais aie grande pitié envers notre bassesse,*
10 *afin que, échappant à la ténèbre du péché,*
11 *nous marchions en plein jour de justice*;
12 *et revêtus des armes de la lumière, nous passions notre vie à l'abri de toute machination du Malin,*
13 *et avec confiance* (parrîsia) *nous te louions en toute chose, toi le seul Dieu vrai et amant les hommes* ([44]).

Ecphonèse: *Car saint es tu notre Dieu et nous te rendons gloire*... [Stratîgios: *Père et Fils et Saint-Esprit, maintenant*...]

12. – Prière des catéchumènes après le trisagion du lychnikon ([45]) [*Barberini* omet: du *Lychnikon*. *Bessarion* (avant

---

([44]) Ici finit la prière [XI] du III *antiphônon* des Vêpres de l'*asmatikos*. Dans l'office de la *Gonyklisia* de l'Euchologe imprimé et du *Triôdion*, à cette prière, privée de son ecphonèse, fait suite une prière pour les défunts, qui dans *Bessarion* et *Stratîgios* est encore indépendante de [XI]: Be 33v; Str. 52; cf. Go 45, 36 et 760, 601: Σὸν ὡς ἀληθῶς ... Nous reviendrons sur cette question dans un article sur la *Gonyklisia*.

([45]) *Barberini 336* (Ba) p. 103/f. 52; *Grottaferrata G b I* (*Bessarion*, Be) f. 9; *Coislin 213* (*Stratîgios*, Str); Goar (Go) 45.36:

(103) [XII] Εὐχὴ κατηχουμένων μετὰ τὸ τρισάγιον [add τοῦ λυχνικοῦ· Be Str. Add Ἰστέον* δὲ ὅτι οἱ κατηχούμενοι τοῦ λυχνικοῦ οὐ πάντοτε γίνονται· ἀλλ'ἐν πέμπτῃ καὶ τρίτῃ μόνον· καὶ οὐδὲ ἐν ταύταις ἁπλῶς ἀλλ'ὅτε μὴ ἔχει λειτουργίαν ἡ ἐκκλησία ἢ λιτήν· λειτουργίας γὰρ ἢ λιτῆς οὔσης οὐ γίνονται Str].

Ὁ Θεὸς ὁ τῶν κρυπτῶν γνοστής. ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτών. ὁ μὴ βουλόμενος* τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ ὡς τὸ ἐπιστρέψαι καὶ ζῆν αὐτόν. αὐτὸς ἔπιδε* ἐξ ἑτοίμου κατοικητηρίου σου. ἐπὶ τοὺς δούλους σου τοὺς κατη-
104 χουμένους. διάνοιξον || τὰ ὦτα τῶν καρδιῶν αὐτῶν. πρὸς τὸ εἰσδέξασθαι* τὸ μυστήριον τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν. ἀναγέννησον αὐτοὺς δι'ὕδατος καὶ πνεύματος εἰς τὴν αἰώνιόν σου βασιλείαν.

Ἐκφώ[νως]· Ἵνα καὶ αὐτοὶ σὺν ἡμῖν δοξάζωσι... [τὸ πάντιμον καί... Be Str; μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου τοῦ Πατρός. καὶ τοῦ Υἱοῦ... Str]

---

2 ιστεον usque 4 γινονται ante ευχη Be 6 βουλομενος [βουλαμενος Ba 7 επιδε | επισκεψαι Go 8 εισδεξασθαι [προςδεξασθαι Go

la rubrique) et *Stratîgios* (après elle) ajoutent: Il faut savoir que « les catéchumènes » du *Lychnikon* ne se font pas toujours, mais seulement les jeudis et les mardis, et même pas absolument chaque fois en ces jours, mais (seulement) quand l'église ne célèbre pas la liturgie ou la procession (*litî*); s'il y a liturgie ou procession, (les catéchumènes) ne se font pas] ([46]).

[XII] 1 *O Dieu, qui sais les choses secrètes,*
2 *qui connais toute chose avant son existence (et)*
3 *qui ne veux pas la mort du pécheur, pour qu'il puisse se convertir et vivre,*
4 *toi-même, jette un regard, de ton vrai lieu d'habitation, sur tes serviteurs les catéchumènes,*
5 *ouvre l'ouïe de leurs cœurs,*
6 *pour que soit accepté (par eux) le mystère de ton Fils unique, notre Dieu;*
7 *fais-les renaître de l'eau et de l'Esprit pour ton règne éternel.*

Ecphonèse: *Pour qu'eux aussi, avec nous, glorifient ton Nom tout précieux et magnifique, du Père et du Fils...*

13. – I PRIÈRE DES FIDÈLES, APRÈS LES CATÉCHUMÈNES [omis par *Stratîgios*] ([47]):

([46]) Cf. une rubrique semblable dans les codex *Grottaferrata G b I* et *Coislin 213* et dans *Biblioth. Ethn. Athènes 662*: *Pr. Mat.* II, 69-71; mais aux Vêpres manque l'allusion aux « 12 *prokeimena* » des Matines; et aussi de plus la prière des catéchumènes est dite trois fois par semaine aux Matines (mardi, jeudi, samedi) et deux fois seulement aux Vèpres (mardi et jeudi).

([47]) *Barberini* 104/52^{v}; *Bessarion* 9^{v}; *Stratîgios* 58^{v}; Goar 45. 37:

(104) [XIII] Εὐχὴ μετὰ τοὺς κατηχουμένους τῶν πιστῶν α' [om Str]·
Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ νῦν προσερχόμεθα ἐν ὅλῃ καρδίᾳ. καὶ ἐπικαλούμεθα
τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον*. καὶ εὐχαριστοῦμέν σοι τῷ διαφυλάξαντι ἡμᾶς.*τὸ
105 μῆκος τῆς ἡμέρας καὶ ἀγαγόντι* εἰς τὸ || ἑσπερινὸν φῶς. καὶ δεόμεθά σου.
δὸς ἡμῖν διελθεῖν ἀμέμπτως. καὶ τὴν παροῦσαν ἑσπέραν σὺν τῇ ἐπερχομένῃ
νυκτί. καὶ πάντα τὸν χρόνον τῆς παροικίας ἡμῶν. ἔνδυσον ἡμᾶς τὴν πανοπλίαν
τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος κατὰ τῶν πνευμάτων τῆς πονηρίας καὶ κατὰ τῶν
παθῶν τῆς σαρκός. πάσης ἁμαρτίας ἀπόστησον. καὶ τῆς αἰωνίου σου βασιλείας
ἀξίωσον.
'Εκφώ⌈νως⌉· Ὅτι πρέπει σοὶ πᾶσα δόξα τιμὴ καὶ προσκύνησις τῷ Πατρί...
[καὶ τῷ Υἱῷ. καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι. νῦν. καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας... Str].

---

3 σου το αγιον] το αγιον σου Be Str 3 το praem εις Be Str
4 αγαγοντι Be Str Go] αγαγοντος Ba

[XIII] 1 *Seigneur notre Dieu, nous venons maintenant aussi, de tout cœur,*
2 *et nous invoquons ton saint Nom,*
3 *et nous te remercions (toi) qui nous as protégés le long du jour,*
4 *et nous as conduits jusqu'à la lumière du soir,*
5 *et nous te prions: donne-nous de passer irréprochablement la présente soirée avec la nuit qui arrive,*
6 *ainsi que tout le temps de notre séjour (temporaire);*
7 *revêts-nous des armes de ton Saint-Esprit contre les esprits du mal et contre les passions de la chair,*
8 *écarte-nous de tout péché*
9 *et rends-nous dignes de ton royaume éternel.*

Ecphonèse: *Parce que toute gloire, honneur et adoration te sont dûs, Père et Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles...*

14. – II PRIÈRE DES FIDÈLES [48]:

[XIV] 1 *Seigneur notre Dieu,*
2 *qui habites la lumière innaccessible,*
3 *qui dans ta grande pitié nous as conduits (le long de) la présente journée,*
4 *et (nous) as appelés à la doxologie vespérale,*
5 *reçois la supplication de nous tes indignes serviteurs,*
6 *et, nous protègeant de la ténèbre du péché,*

---

(48) *Barberini* 106/52bis^{v}; *Bessarion* 9^{v}; *Stratîgios* 59; Goar 46, 37:
106 [XIV] || Εὐχὴ πιστῶν β'·
Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὸ ἀπρόσιτον οἰκῶν φῶς. ὁ παραγαγὼν ἡμᾶς* ἐν τῷ μεγάλῳ σου ἐλέει. *τὴν παροῦσαν ἡμέραν. καὶ ἐπὶ τὴν ἑσπερινὴν δοξολογίαν* προσκαλεσάμενος. πρόσδεξαι τὴν ἱκεσίαν ἡμῶν τῶν ἀναξίων σου δούλων*. καὶ ῥυσάμενος ἡμᾶς. ἐκ τοῦ σκότους τῆς ἁμαρτίας. φώτισον τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν ψυχῶν* ἡμῶν. ἵνα πάντοτε ἐν τῷ φόβῳ σου διαμένοντες. καὶ ἐν τῷ φωτί σου
107 περιπατοῦντες. κατανοῶμεν τὰ θαυ|μάσιά σου. ἐπὶ πᾶσιν δοξάζοντές σε τὸν μόνον ἀληθινὸν καὶ φιλάνθρωπον Θεόν.
᾿Εκφώ[νως]· Ὅτι σὸν τὸ κράτος καὶ σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία... [καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα... Be Str; τοῦ Πατρός. καὶ τοῦ Υἱοῦ. καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος... Str].

---

2 ημας om Be Str 3 την praem εις Go 3 δοξολογιαν add ημας Be Str 4 σου δουλων] δουλων σου Go 6 ψυχων] καρδιων Be Str

7 *illumine les yeux de nos âmes* [*de nos cœurs*: Be et Str].
8 *pour que, restant toujours dans ta crainte,*
9 *et marchant dans ta lumière,*
10 *nous comprenions tes merveilles,*
11 *en toute chose te glorifiant, toi le seul Dieu vrai et amant des hommes.*

Ecphonèse: *Car la puissance est à toi et à toi le règne et la force et la gloire, Père et Fils et Saint-Esprit...*

15. – III PRIÈRE OU DE L'« APOLYSIS » (CONGÉ) [*Barberini*: Prière ou bien *apolysis*; *Uspensky*: Prière de l'*apolysis* du *Lychnikon*]:

[7] *O Dieu grand et sublime le seul ayant l'immortalité...* (*Pr. Vêpr.* 95) (49).

16. – LE DIACRE: « (INCLINONS) NOS TÊTES... » [*Barberini* ajoute: Le prêtre fait cette prière: ...; *Stratîgios*: Le prêtre: « *Paix à tous* ». Et le diacre disant: « (*Inclinons*) *nos têtes...* », le prêtre prie: ...; *Uspensky*: Et après l'« *Amen* », dit le prêtre: « *Paix à tous* », et le diacre disant: « (*Inclinons*) *nos têtes au Seigneur* », le prêtre prie ainsi: ...]:

[9] *Seigneur notre Dieu qui as incliné les cieux...* (*Pr. Vêpr.* 99) (50).

17. – LE DIACRE: « ALLONS EN PAIX » (seul *Stratîgios*) (51).

18. – PRIÈRE DES « KATAGYRA » (seuls *Bessarion*, *Stratîgios*, *Sinaï 956* (52) et *Vatican 1970*); [*Stratîgios* ajoute: faite dans le

---

(49) Εὐχὴ γ' ἢ τῆς ἀπολύσεως· Ὁ Θεός, ὁ μέγας καὶ ὕψιστος, ὁ μόνος... Ba 107/53; Be 10; Str 59; Go 37,29; Ro 12; Ath 11; *Gonyklisia*: Be 35; Str 53v; Go 761, 602; Ro 389; Ath 281.

(50) Ὁ διάκονος· Τὰς κεφαλάς. [Ὁ ἱερεὺς ποιεῖ τὴν εὐχὴν ταύτην·] Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ κλίνας οὐρανοὺς ... Ba 110/54v; Be 10v; Str 60; Go 40,32; Ro 16; Ath 15; *Gonyklisia*: Be 35v; Str 54; Go 762, 603; Ro 390; Ath 282.

N.B.: Dans *Barberini* manque l'ecphonèse et suit immédiatement la prière du I *antiphônon* de l'office de Minuit. Même disposition dans *Uspensky* (f. 45v).

(51) Ὁ διάκονος· Ἐν εἰρήνῃ προέλθωμεν Str 60.

(52) DMITRIEVSKY, *Opisánie*, II, 13: texte très raccourci; mais cf. p. 1053 du même volume, avec renvoi à *Coislin 213* (notre *Stratîgios*) à la page 1001 du même volume. Nous n'apporterons pas ici les variantes au texte de *Sinaï 956* ni de *Vatican 1970*.

skevophylakion; le diacre faisant la *synaptî*, le prêtre prie: ...; *Sinaï 956*: Prière dite dans le *skevophylakion* des *katagyra*: ...] ([53]):

[XVIII] 1 *Seigneur notre Dieu,*
2 *trésor des biens éternels,*
3 *dispensateur de toute sanctification,*
4 *qui nous as créés pour les bonnes œuvres afin que nous marchions en elles,*
5 *regarde notre bassesse,*
6 *et fais de nous tes vases sanctifiés*
et utiles au maître,
7 *devenant prêts à servir pour toute œuvre bonne;*
8 *à bâtir sur le fondement de la connaissance,*
9 *étant l'or, l'argent et les pierres précieuses*
les divins et vivifiants commandements;
10 *pour que notre âme devienne cité*
et demeure de ta bonté,
afin que, habitant en nous et marchant en nous,
11 *tu nous frayes le chemin et (nous donnes)*
la connaissance (de la route) vers ton royaume éternel.

Ecphonèse: *Car saint es tu, notre Dieu, et tu reposes dans les saints et nous te rendons gloire, Père et Fils et Saint-Esprit...*

([53]) *Bessarion* 11; *Stratîgios* 60 (cf. DMITRIEVSKY 1001). (Cf. M. ARRANZ, *N. D. Uspensky*: *L'office de la veillée nocturne dans l'Eglise grecque et dans l'Eglise russe*, dans *OrChrPer* 42 (1976) p. 135):

(11) [XVIII] Εὐχὴ τῶν καταγύρων [add γινομένη ἐν τῷ σκευοφυλακ⌈ίῳ⌉. τοῦ διακόνου ποιοῦντος τὴν συναπτήν. ἐπεύχεται ὁ ἱερεύς· Str]·

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν. ὁ θησαυρὸς τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν. ὁ παντὸς ἁγιασμοῦ χορηγός. ὁ κτίσας ἡμᾶς ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν. ἐπίβλεψον ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν ἡμῶν. καὶ ποίησον ἡμᾶς σκεύη σου ἡγιασμένα καὶ εὔχρηστα τῷ δεσπότῃ ἀναδειχθῆναι πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένους.
11v ἐποι || κοδομεῖν ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῆς σῆς ἐπιγνώσεως. χρυσόν. ἄργυρον. λίθους τιμίους. τὰς θείας καὶ ζωοποιοὺς ἐντολάς. πόλιν καὶ ἐνδιαίτημα τῆς σῆς ἀγαθότητος τὴν ἡμετέραν γένεσθαι ψυχήν. ἵνα ἐνοικῶν ἐν ἡμῖν καὶ ἐμπεριπατῶν. ὁδοποιήσῃς ἡμῖν καὶ τὴν εἰς τὴν αἰώνιόν σου βασιλείαν ὁδὸν καὶ δόξαν.

Ἐκφώ⌈νως⌉· Ὅτι ἅγιος εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν. καὶ ἁγίοις ἐπαναπαύῃ. καὶ σοὶ τὴν δόξαν... [ἀναπέμπομεν. τῷ Πατρί. καὶ τῷ Υἱῷ. καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι... Str].

19. – Le prêtre: « Paix à tous ». Le diacre: « (Inclinons) nos têtes... » [Le prêtre: Str; prie: Be] (54):

[XIX] 1 *Maître tout saint,*

2 *nous qui courbons devant toi la nuque corporelle, nous te prions:*

3 *donne-nous toujours de regarder la gloire céleste avec un esprit droit et ferme,*

4 *et de nous reposer dans (la contemplation de) ta grandeur.*

Ecphonèse: *Car à toi est la puissance et à toi le règne et la force et la gloire, Père et Fils et Saint-Esprit...*

20. – Prière dite dans le grand baptistère (55) après le lychnikon (56):

---

(54) *Bessarion* 11v; *Stratîgios* 60v (cf. Dmitrievsky 1002):

(11v) [XIX] Ὁ ἱερεύς· Εἰρήνη πᾶσι. Ὁ διάκονος· Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν. [add Ὁ ἱερεύς Str; εὔχεται· Be]

Δέσποτα πανάγιε*. ὑποκλίναντές σοι τὸν αὐχένα τοῦ σώματος. δεόμεθα. δὸς ἡμῖν πάντοτε ἐν ὄρθῳ καὶ ἀκλινεῖ τῷ φρονήματι τὸν οὐράνιον δόξαν περισκοπεῖν. καὶ τῇ σῇ προσανέχειν μεγαλειότητι.

Ἐκφώ[νως]· Ὅτι σὸν τὸ κράτος. καὶ σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία... [καὶ ἡ δύναμις. καὶ ἡ δόξα. τοῦ Πατρός. καὶ τοῦ Υἱοῦ. καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος... Str].

---

3 πανάγιε] ἅγιε Str secundum Dmitrievsky

(55) Sur les deux baptistères de Sainte-Sophie de Constantinople cf. notre article déjà cité (note 23). Le grand baptistère, dédié à S. Jean Baptiste, situé à l'angle Sud-Est de l'église, était utilisé le soir du Samedi-Saint et le jour de l'Epiphanie après les Matines; le petit baptistère, situé à l'angle Nord-Est, près du *skevophylakion*, était utilisé le Samedi des Rameaux, le matin du Samedi-Saint et le jour de la Pentecôte, toujours après les Matines. Probablement dans le petit baptistère, souvent désigné par le mot *phyalî*, on baptisait les tout petits enfants, tandis que le grand, appelé *kolymbîthra*, servait pour les adultes: note 22 de l'article cité. Cf. W. R. Lethaby et H. Swainson, *The Church of Sancta Sophia Constantinople*, London, N. Y. 1894. Cf. aussi E. Antoniadîs, Ἔκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας, Athènes 1907-09. Cf. aussi G. Bertonière, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* (= *OrChrAn* 193) Rome 1972, 132.

[XX] 1 *Nous te remercions Maître, toi le Dieu et le Père,*
2 *qui nous as admis dans la part de l'héritage de tes saints, dans la lumière;*
3 *car tu nous as arrachés au pouvoir de la ténèbre,*
4 *et nous as transférés dans le règne du Fils de ton amour,*
5 *dans lequel nous avons la rédemption,*
6 *la rémission des péchés;*
7 *par lequel nous te demandons aussi l'héritage de la gloire du ciel,*
8 *pour que nous qui nous sommes conformés à sa mort selon la chair,*
par le saint baptême [et la vie] selon ses commandements,
9 *et par le rejet de toutes les passions charnelles,*
10 *nous devenions participants de sa résurrection et de ton royaume céleste,*
11 *dans la splendeur de ton sanctuaire, dans la lumière de ta face.*
Ecphonèse: *Car tu es notre illumination et à toi nous rendons gloire, Père et Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours...*

---

(56) *Bessarion* 11v; *Stratîgios* 60v (cf. DMITRIEVSKY 1002):

(11v) ⌈XX⌉ Εὐχὴ λεγομένη ἐν τῷ μεγάλῳ βαπτιστηρίῳ* μετὰ τοῦ* λυχ⌈νικοῦ⌉·

Καὶ νῦν εὐχαριστοῦμέν σοι δέσποτα τῷ Θεῷ καὶ Πατρί. τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί. ὅτι ἐρρύσω ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους. καὶ μετέστησας εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Υἱοῦ ||
12 τῆς ἀγάπης σου. ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν. τὴν ἄφεσιν τῶν* ἁμαρτιῶν. δι'οὗ αἰτοῦμεν καὶ τῆς ἐπουρανίου σου δόξης τὴν κληρονομίαν. ἵνα. οἱ συμμορφωθέντες τῷ θανάτῳ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος διὰ τῆς* κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ πολιτείας* καὶ ἀποστροφῆς πάντων τῶν σαρκικῶν παθημάτων. κοινωνοὶ καὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ* καὶ τῆς αἰωνίου σου* βασιλείας. ἐν τῇ* λαμπρότητι τῶν ἁγίων σου ἐν τῷ φωτὶ τοῦ προσώπου σου γενώμεθα.

Ἐκφώ⌈νως⌉· Ὅτι σὺ εἶ ὁ φωτισμός ἡμῶν. καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν... [τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ. καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι. νῦν καὶ ἀεί... Str].

---

1 βαπτηστηριω Be 1 του Be] το Str 5 των om Dmitrievsky 7 δια της om Be 8 πολιτειας om Be 9 αυτου om Be 9 σου om Str 9 τη om Be

21. – [Le prêtre: Str]: « Paix à tous ». Le diacre: « (Inclinons nos) têtes » [Le prêtre: Str] ([57]):

[**XXI**] 1 *Seigneur, Seigneur, qui par la manifestation dans la chair de ton Fils unique et notre Dieu,*

2 *as restauré pour nous un chemin nouveau et sûr, la nouvelle naissance par l'eau et l'Esprit,*

3 *toi même, Maître, conserve entière en nous la grâce qui nous a été donnée dans le même saint baptême;*

4 *illuminant nos âmes et nos corps en vue de la connaissance de ta vérité*

5 *et de la pratique de tes préceptes.*

Ecphonèse: *Car tu es notre Dieu, un Dieu qui a pitié et qui sauve, et à toi nous rendons gloire, Père, et Fils...*

22. – Le diacre: « Sophia » ([58]).

[**XXII**] 1 *Le Christ notre Dieu,*

2 *par les intercessions de sa Mère immaculée,*

3 *et du saint et glorieux prophète, précurseur et baptiste Jean,*

4 *et de tous ses saints,*

([57]) *Bessarion* 12; *Stratîgios* 61 (cf. Dmitrievsky 1002):

(12) [XXI] [Ὁ ἱερεύς · Str] Εἰρήνη πᾶσι. Ὁ διάκονος · Τὰς κεφαλάς. [Ὁ ἱερεύς · Str]

Κύριε Κύριε. ὁ διὰ τῆς κατὰ σάρκα ἐπιφανείας τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν ἐγκαινίσας ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ σῴζαν τὴν δι'ὕδατος καὶ Πνεύματος ἀναγέννησιν. αὐτὸς δέσποτα τὴν ἐν αὐτῷ τῷ βαπτίσματι τῷ ἁγίῳ* δεδομένην ἡμῖν χάριν*. ἀναφαίρετον ἐν ἡμῖν διατήρησον. φωτίζων ἡμῶν τὰς ψυχὰς καὶ τὰ σώματα εἰς ἐπίγνωσιν τῆς σῆς ἀληθείας. καὶ ἐργασίαν* τῶν προσταγμάτων σου.

12v || Ἐκφώ[νως] · Ὅτι σὺ εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν Θεὸς τοῦ ἐλεεῖν καὶ ζῴσειν. καὶ σοὶ τὴν δόξαν... [ἀναπέμπομεν. τῷ Πατρί. καὶ τῷ Υἱῷ... Str].

([58]) *Bessarion* 12v; *Stratîgios* 61v (cf. Dmitrievsky 1002):

(12v) [XXII] Ὁ διάκονος · Σοφία.

Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν. διὰ πρεσβειῶν τῆς παναχράντου αὐτοῦ μητρός. καὶ τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου προφήτου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου. καὶ πάντων αὐτοῦ τῶν ἁγίων. ἐλεήσει καὶ σῴσει τὰς ψυχὰς ἡμῶν πάντοτε νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰώνας τῶν αἰώνων. ἀμήν. SEQUUNTUR Εὐχαὶ κατὰ Παννυχῖδα.

---

4 τω βαπτισματι τω αγιω] τω αγιω βαπτισματι Str 5 χαριν praem του αγιου σου Πνευματος Str 6 εργασιαν] γασιαν Str

5 *prend pitié de nos âmes et les sauve,*
6 *toujours, maintenant et sans fin,*
pour les siècles des siècles. Amen.

N.B.: Suit l'office de la Pannychis dans *Bessarion*, *Stratîgios*, *Sinaï 956* et *Vatican 1970* (mais dans ce dernier codex, après les prières dans le baptistère, se trouve une double prière pour la *litî* processionale au forum).

(*à suivre*)

Pontificio Istituto Orientale
piazza S. Maria Maggiore 7,
00185 Roma

Miguel Arranz, S.J.

OCP, XLIV (1978) 131-153.

Jesuits and the Genesis of the Union of Brest

The factors which led to the Union of Brest varied in origin and importance. Prominent among them were the efforts of the Holy See to save and restore Catholic forces in Poland-Lithuania with the support of religious orders, in particular of the Society of Jesus. The King who favoured religious integration in the hope of consolidating the political unity of his realm, had much less influence, while the Ruthenian ecclesiastical leaders should be credited with decisive action to remedy the deplorable religious situation of their faithful and to stem the onslaught of Calvinism and religious radicalism against the traditional tenets of Orthodoxy. This last danger was deeply felt by the Bishops, whereas some secular lords thought lightly of it.

Reconsidering the genesis of the Union of Brest, the author wishes to credit the Jesuits with that portion of merit they really deserve. No complete exploration of the origin of the Union is aimed at; a few points taken at random will show that the labours of the Jesuits in paving the road to Brest have been exaggerated to the prejudice of other agents, in particular of the courage and toils of the Ruthenian hierarchy.

It might appear pretentious to add something to this question after the publication of Oskar Halecki's work (1) which is written on the basis of new archival material and with much insight into the interplay of historical forces, and is probably the best, or second best book of the great Polish historian (2). But even Ha-

(1) *From Florence to Brest (1439-1596)*, Rome 1958, *Sacrum Poloniae Millenium*, vol. V. A new edition, with a new Foreword, two Appendices and a few modest changes in the text has been published in 1968, Archon Books.

(2) Cf. Gotthold RHODE, *Drei polnische Historiker* ... in *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Bd. 24 (1976), pp. 526-546 (534).

lecki seems to have attributed to the Society of Jesus a greater role than it had in the preparation of the Union. Nevertheless, his work will serve as a guide; it is free from the bias that formerly marred the works of the tsarist historians or mar today those of Marxist writers on the same topic.

Jesuits and Ruthenians

In the view of some authors the Union of Brest was brought about through the efforts of the Jesuits to ensnare the Orthodox population. For others it came from a detailed plan in which both intrigues of the Order and the power of the King find expression. A few others are sure that the ecclesiastical reunion resulted from secret negotiations between the Jesuits and the Orthodox bishops.

Already Orest Levyc'kyj warned against a facile simplification in this matter: such a major event as the Union of Brest cannot be explained unilaterally (3). There are pamphlets depicting the arrival of Jesuits to Poland-Lithuania as a flood covering vast territories; they do not take into consideration the modest numerical strength of the newcomers — the first thing to be stated concerning the apostles of the Catholic restoration. A good example can be supplied by the statistics of 1590, i.e. at the beginning of the second phase of the negotiations for union (4).

The Polish province then numbered 337 members, of whom only 116 were priests, the rest being brothers, scholastics and novices. They possessed 15 houses, mostly colleges. The Moldavian residence and the small community at Wawel in Cracow (*missio aulica*) were additional. Other small missionary posts had less stability: there were two priests in the Gdańsk mission, one priest and one brother in the Wolhynian mission and one priest in Sweden.

(3) Orest Levyc'kyj, *Vnutrišnij stan zachidno-rus'koji cerkvy v Pol'sko-lytovs'kij deržavi v kinci XVI st. ta Unija* (= *Rus'ka istoryčna biblioteka*, tom VIII, Lvov 1900), p. 5.

(4) Roman Archives of the Society of Jesus (ARSJ), *Pol.* 50, fol. 67.

Only five colleges could have had closer contact with the Ruthenian population (5). The Jesuits in Nesvež, Polock and Wilno were in touch with the White-russian population; some Ukrainian settlers, who were numerous in Lublin and Jarosław, also lived in Wilno; fifty two priests, half of whom were absorbed by the university of Wilno alone, were engaged in these five colleges. Most priests were busy with classes, though during holidays they joined others in missionary and pastoral activity — at least those who spoke Slavic. The community of Wilno was rather international, and foreigners could communicate in Latin with a few Ruthenian nobles.

These Jesuits, modest in number, enjoyed in their work fairly wide personal freedom. The opinion that every step of a Jesuit had been predetermined by the General or the Provincial and that superiors controlled the members of the Society like puppets should be definitely discarded. There was no plot hatched to entrap the Orthodox Church into reunion with Rome. The method of apostolate and the way of revitalizing the religious forces of the country were left to personal initiative and discretion. The Provincial did not interfere as long as he did not receive complaints. Finally, until 1608 the Polish Provincials were foreigners, mostly Italians, with the exception of the first viceprovincial Balthasar Hostounský (1564-1566) who was a Czech. This had also a positive aspect, for it gave them a certain distance from the hodge-podge of politico-religious problems of the country. The provincials during the period under consideration were three Italians:

John Paul Campano (c. 1546-1592) was a native of Reggio Emilia. From 1574 he was rector of the College of Prague, then

(5) I give some statistics of the number of Jesuits working in the colleges of 5 different cities in 1590, followed in brackets by the number of persons received into the Catholic Church, in the same city, during that same year. Wilno: 52 Jesuits, of whom 25 were priest (about 100 Protestants and 225 Ruthenians joined the Catholic Church). Jaroslav: 30 Jesuits, of whom 8 were priests (25 Protestants and 9 Ruthenians joined the Catholic Church). Nesvež: 15 Jesuits, 6 priests (more than 100 Ruthenian joined the Catholic Church). Polock: 15 Jesuits, 6 priests (no reliable statistics about people joining the Catholic Church). Lublin: 20 Jesuits, 7 priests (25 joined the Catholic Church).

held other offices in the provincia Bohemiae; in 1581 he accompanied Possevino to Muscovy. After his return he was named Provincial of Poland and stayed in office till 1591 (6).

Ludovico Maselli (1539-1604) of Caserta, rector of the Loreto College, rector of the Collegium Romanum, Provincial of Naples and Sicily, Visitor of Poland (1588-1593) (7).

Bernard Gonfalonieri (1552-1618), a Milanese. He entered the Society of Jesus in Rome 29 Nov. 1568. He was Provincial of all the Italian provinces in turn. He was Provincial of Poland from 1594 (*litterae patentes* dated 5 July 1594) till 1599 (8).

All agree that in the immediate preparation for the Union of Brest, from 1590 on, the Jesuit involvement was minimal. For that reason Campano's term as Provincial deserves special attention, for during his term the "Jesuit plan of Union" must have been formulated. His letters are numerous, his correspondence to the General almost without gaps, and a substantial part of his letters have been published. Neither in the published material, nor in the manuscripts is there any trace of conspiracy or of a ruse in favour of the reunion with Rome (9). On the contrary, one is surprised to read so little about this problem, the more so since Campano before he became Provincial of

(6) For further details see *Polski Słownik Biograficzny* (PSB), III, Kraków 1937, pp. 196-197. For accurate data see Mario SCADUTO, *Catalogo dei gesuiti d'Italia 1540-1565*, Roma 1968, p. 25.

(7) For further details see M. SCADUTO, *op. cit.*, p. 94.

(8) After his philosophical and theological training he preached and taught in various Italian houses; profession *quattuor votorum* in Venice 15 Aug. 1589; in 1590 rector of the College of Padua, then Provincial of the Polish Province. After his return from Poland he was 1600-1603 Provincial of the Roman Province, 1603 Rector at St. Andrew's novitiate, 1604-1608 Provincial of Venice, 1609-1611 Provincial of Sicily, 1614-1615 Provincial of Milan, 1615-1618 Assistant of Italy dying in Rome Sept. 11, 1618. These data are gathered from the catalogues of ARSJ.

(9) A good part of his letters has been published, in particular in *Monumenta Poloniae Vaticana* (MPV), vols. IV-VII, Cracow 1915-1950 and by Lászlo LUKÁCS, *Monumenta Antiquae Hungariae*, II, 1580-1586 (= *Monumenta Historica S.J.*, vol. 112), Romae 1976. Unpublished material is scattered in *Epp. Germ.*, (the Polish Province belonged to the German Assistancy at that time) and in *Fondo Ges.* 645/98.

Poland gave proof of vivid interest in the life of the Orthodox Church ([10]).

Maselli's letters are less numerous, but none of them suggests any plot in favour of uniting Ruthenians and Latins.

Gonfalonieri's term of office is no exception in this matter. His letter to the General, in which he describes the visit which the Ruthenian vladykas H. Pociej and C. Terleckyj paid him in Lublin on 4 July 1595 is revealing ([11]). Though the negotiations between the Ruthenian hierarchy and the Holy See were not secret, one has the impression that Gonfalonieri had been taken by surprise. Only now did he start to worry about the Jesuit College of Polock, which had been endowed by Bathory exclusively with Ruthenian goods. It was expected that these goods would be returned to the Ruthenian Church in the event of ecclesiastical Union ([12]).

The Jesuit Colleges offered their education to all, Catholics and non-Catholics. Once the initial diffidence was overcome sons of the Orthodox mixed with Catholic youth in the same class.

([10]) Cf. A. M. AMMANN, S.J., Joannis Pauli CAMPANI S.J., *Relatio de itinere Moscovitico*, in *Antemurale*, VI (1960-1961), pp. 1-85.

([11]) Gonfalonieri Generali, Lublinii 5 Julii, 1595. *Germ.* 175, fol. 9. " Venerunt huc heri duo Vladycae seu Episcopi Graecorum qui proficiscuntur in Urbem ad Summum Pontificem propter unionem omnium ecclesiarum Graecarum in Regno Poloniae cum Ecclesia Catholica Romana obocdientiamque vellent Sedi Apostolicae deferre, sed cum quibusdam conditionibus, inter quas est etiam una, ut omnia bona temporalia et Ecclesiae, quae olim ad Ecclesiam Graecam pertinebant, illis restituantur; quod si a Sede Apostolica approbaretur, actum esset de nostro Collegio Polocensi, quod ex solis bonis Ruthenicis, seu Graecis fundatum est, prout scit R.P.V. et Pater Masellus optime est informatus. Quapropter volui ea de re Paternitatem V. praemonere, ut si videbitur petat a Sua Sanctitate confirmationem fundationis istius, uniatque bona illa Ecclesiae Romanae, priusquam isti Episcopi Romae compareant; tunc enim facilius memoratum Collegium tamquam a se iam Confirmatum, excipere potest. ... ". Gonfalonieri points out that not only the King himself but also the Diet of the kingdom approved the foundation of the Polock College.

([12]) Gonfalonieri's worries were substantiated, though the contention broke out more than two hundred years later. The lawsuit between the Jesuits of Polock and F. Hrebnicky, Archbishop, and later Metropolitan, started in 1722 and lasted for 40 years. See St. ZALĘSKI, *Jezuici w Polsce*, tom IV-1, Kraków 1905, pp. 217-225. For printed documents related to the process see *Fondo Ges.* 1537/8.

The colleges became centres of religious instruction for the city, its environs, even for distant districts.

Cultured Orthodox men -- there was but a handful of them — looked on Jesuit houses with curiosity rather than with hostility. They were not afraid to enter into relations with them. Some examples will confirm this. In 1574 A. M. Kurbskij visited the College of Wilno, with the view of persuading the Fathers to adopt the Orthodox teaching on the procession of the Holy Spirit (13). He did not have success, on the contrary he was shown with texts from Greek Fathers to be wrong. But he retired peaceably and amicably. His appreciation of the Jesuit schools is known. When Ostrožskyj engaged a certain Motovilo, an Anabaptist, to refute Skarga's book, Kurbskij, steadfast to genuine Orthodox tradition, although he deemed Skarga's book to be full of sophisms, considered Motovilo's refutation to be written by a wicked, heterodox Arian, whom he even calls an Antichrist (14).

The Jesuits of Jarosław enjoyed good relations with all the members of Ostrožskyj's family. The young Prince Alexander, though not a Catholic, used to visit the College, attended sermons in the Jesuit church and took part in the Corpus Christi procession (15). Even the old Prince, the Palatine of Kiev, called occasionally on the Fathers; he asked them for the correct exegesis of the Slavonic version of psalm 139 — possibly in connection with his edition of the Bible (16).

As a matter of fact there was never open enmity between the Order and the powerful Constantine Ostrožskyj; both parties took pains to avoid an open clash. Whatever he schemed against them, he did in secret, such as the burning of Skarga's book and his letter to the *bratstvo* of Lvov, asking it to watch carefully over his son, that his faith might not suffer from the Jesuits (17).

(13) *Pol.* 50, fol. 55. The visitor is not named, though about his identity there is no doubt: "schismaticus quidam, olim apud Moschos dux belli, inter suos doctissimus ad collegium accessit... ".

(14) See *Russkaja istoričeskaja biblioteka* (RIB), t. XXXI, SPb. 1914, nos 23 and 24.

(15) *Annuae Litterae* 1593, fol. 261. See also letters of the Rector Fabricius of 3 April 1594, *Germ.* 172, fol. 124v; 15 Jan. 1595, *Germ.* 174, fol. 40v.

(16) *Annuae Litt.* 1590/91, p. 193.

(17) W. Milkowicz, *Monumenta Confraternitatis Stauropigianae*

M. Laterna preached in Lvov a Pentecost triduum touching upon the *Filioque* controversy. His Latin sermons were translated into Ruthenian, studied and circulated among the people. The rector of the bratstvo school called on Fr. Laterna, armed with counter arguments. But he did not win any laurels ([18]). The Greek Archbishop of Cyprus who challenged the primacy of the Roman Bishop fared no better.

The Fathers used every effort to awaken faith in the hearts of men and free it from superstitious accretions. Ignorance in religious matters was appalling. The Jesuits were the first in these regions to teach and to give religious instruction.

The center of religious revival became the restored church of Our Saviour in Polock. Fathers acquired the relics of St. Maurice, martyr of the Theban legion, venerated in the East and in the West alike. After a solemn procession two sermons were preached, one inside, another outside the church in the presence of a huge crowd ([19]).

The basic tenets of Christian doctrine were presented in questions and answers adjusted to the people's understanding. We read about pictures hanging in churches with large captions in the Ruthenian tongue ([20]).

The Jesuits in Wilno preached in Polish, Lithuanian and German, though the sermons in German were poorly attended. In Nesvež the Sunday homilies were given also in Ruthenian, and in the suburb of Dorpat one of the Fathers preached regularly in the "Muscovite" tongue ([21]).

In 1584 the Wilno College supplied 16 priests for the Paschal season, 12 for Christmas and 10 at Pentecost ([22]). Numerous

---

Leopoliensis, t. I, Leopolis 1895, p. 401. The letter was written in Dubno 1 Dec. 1592.

([18]) *Pol.* 50, fol. 108r (*Missio Leopoliensis* 1592). The text speaks of 'Ruthenae scholae moderator'; the interlocutor was probably Stephen Zizanija, *didaskalos* in Lvov from 1586 till 1593 and at the beginning of 1592 in charge of the school as rector. Cf. CHARLAMPOVIČ K., *Zapadno-russkie pravoslavnye školy, XVI i načale XVII veka*, Kazan' 1898, p. 377.

([19]) *Pol.* 50, 65, fol. 29v (Polock 1585).

([20]) *Pol.* 50, 65, fol. 15v; *Annuae Litt.* 1595, Nesvež, fol. 136.

([21]) *Pol.* 50, 65, 15v.

([22]) *Pol.* 50, fol. 64v, Wilno, 1584.

instructions were given, general confessions were heard, matrimonial cases were settled. We learn that in 1590 in the district of Nesvež six villages gave up the schism completely, learned Christian doctrine and practised it with zeal and joy. Whenever a priest passed with the Eucharist to a sick person, they joined him, forming thus a numerous procession, singing 'Bogurodzica' (23). A modern reader may frown upon this custom of Polish origin, though the missionaries aimed at christianization, not latinization.

Jesuits of the Polish Province were not thinking about a revival of the Union of Florence, with the exception of three who deserve to be mentioned apart: two Poles and one Italian.

Benedict Herbest

The name of Benedict Herbest (1531-1598) finds appreciative acknowledgment in the history of humanist studies and pedagogy owing to his teaching and writings before he joined the Society of Jesus on 31 March 1571 (24). As a Jesuit Herbest dedicated his forces exclusively to pastoral and missionary work. He is one of the earliest writers in Poland to raise the question of ecclesiastical reunion, though he was not the first one — St. Orzechowski is credited with this (25). Herbest, a canon and preacher at Poznań at that time, raised the problem of union in 1566 in a modest work *Wypisanie drogi* (26). In it he described his journey from Kalisz to Cracow, Przemyśl, to his native Misto Nove (Nowe Miasto) near Dobromil', and to Lvov, which included visits to two Ruthenian priests, attendance at Eastern church services; he propagated with vigour the lofty idea of Church unity. The tone of the booklet is irenic, the words at times idyllic; there is

(23) *Pol.* 50, fol. 82.

(24) For his biographical sketch and related bibliography see PSB, IX, 1960, pp. 434-436.

(25) O. Halecki, *From Florence to Brest*, pp. 145seqq.

(26) The text was inserted into *Chrześcańska porządna Odpowied na tę Confessią* ... published in Cracow 1567. It was reedited by Kyrylo Studyns'kyj, *Pamjatky poljemičnoho pys'menstva* (= *Pamjatky ukrajins'ko-rus'koji movy i literatury*, t. V), Tom I, Lvov 1906, i-iv introduction of the editor, pp. 1-12 the text.

no echo of the violently anti-Ruthenian tone that prevailed at the university of Cracow at the beginning of the century (27), though Herbest was a student and later a teacher there.

There is on the other hand a vestige of the Florentine tradition. Herbest suggested that Ruthenians should attend church services of the Latins, and vice versa, the Poles should listen to the liturgy in the *cerkvy*. The Metropolitan Isidore had proclaimed the equality of both rites, writing from Buda on his return from Florence more than a century before (28). Herbest was also one of the first to link the Union with the privilege the Ruthenians received from Ladislas III in 1443, by which the King granted them the same rights as those enjoyed by the Latin Catholics.

Within twenty years the religious atmosphere became harsher and stiffer. Herbest himself turned into a severe rigorist. In 1586 he published on the same argument a booklet, modest in size, meagre in content, but explosive: *Wiary Kościola Rzymskiego Wywody y Greckiego niewolstwa Historya*... (29) which caused indignation among Ruthenians. One is surprised that the two Jesuit censors — one of them Skarga — noticed nothing. The conclusion of the pamphlet was phrased ambiguously in theologically poor statements. Among other things, it declared that the Greeks and the Ruthenians have been rejected by God, as once the Jews had been — an outrage that exasperated many Orthodox (30).

(27) Cf. JAN z Oświęcimia (SACRANUS), *Elucidarius errorum ritus Ruthenici*, circa 1501.

(28) *Acta Slavica Concilii Florentini*, Romae 1976 (*Conc. Florentinum*, XI), p. 141.

(29) Reprinted in *Russkaja istor. biblioteka* (RIB), t. VII, col. 611-632; erroneous pagination: 581-600.

(30) *Germ.* 166, fol. 370 contains the Polish original and the Latin translation of the conclusion: " Deus quando Iudaeos in gratia puniebat, dabat illis prophetas; modo quia sunt in ira Dei, Prophetas non habent. Ita etiam Graecis et Ruthenis nostris cum illis, Deus omnia ademit. Non habent nec memoriam ut possunt scire Pater noster et Credo in Deum, nec intellectum ut res salutis videant, nec voluntatem bonam ut bene viverent. Ex parte etiam sacramentorum, parvulorum animas occidunt, non habent episcopalem confirmationem, nec sciunt quid sit legitima seu ordinata absolutio, circa corpus Domini committunt idolatriam, in matrimoniis permittunt aperta adulteria, character quid sit nec interroga etc. Domine Deus digneris misereri et aufer duces caecos, Amen ".

Campano informed the General about this whole occurrence and drew attention to the influence the Ruthenians enjoyed at the royal court and in Wilno, where — he says — they make up half of the population, and the municipal administration consists half of Ruthenians (31). Finally, he added, one respected senator, the treasurer of the kingdom, declared that he would, when next occasion offered, thrust his sword into Jesuit author the for this slander (32). The Provincial forbade the distribution of the booklet and imposed upon Herbest the task of explaining the case to the General. Herbest procrastinated in spite of Campano's insistence. We have no answer of Acquaviva — the letters of the Generals are lost for this period —, but we can surmise his stand in the matter: this case prompted the General to pass a new and strict regulation concerning the censoring and publishing of books (33). A year later we learn that Herbest was permitted to distribute his pamphlets, and the author tried to appease the General, saying that finally it had become manifest that "no dogmatic errors" were taught in the pamphlet (34).

Though intolerant and rigoristic in his writings, he was quite agreeable and pleasing in his personal contacts. Alexander Ostrožzkyj was on good terms with Herbest and, though he was not Catholic, admired him greatly and considered him a holy man (35).

Herbest's ideas on the Union were hazy and inconsistent. For a certain spell of time Herbest and Nuncio Bolognetti considered that all Ruthenian priests should renounce for a period of time the exercise of the priesthood and should be reinstated only after a probation period. "But as matters stand today, we shall continue to turn them away from their rites to ours" (36).

(31) Letter of 10 Sept. 1586, *Germ.* 166, fol. 215-218 (217) ... " Potentes sunt satis Rutheni in hoc regno, cum Russia sit maxima pars Regni huius et habent suos Episcopos, Archiepiscopos, Metropolitas, qui subsunt Patriarchae Constantinopolitano et pulchriora fere templa habent quam Catholici in Lithuania etiam et Vilnae ... ". The letter does not avoid overstatement.

(32) The treasurer of the kingdom from 1574 till 1590 was Jan Dulski, not a Ruthenian. He was a Protestant sympathetic to the Catholic Church and was later received into it by Skarga. See PSB, V, pp. 461-462.

(33) The corresponding text is in *Germ.* 165, fol. 149.

(34) Herbest to the General, 10 Sept. 1587, *Germ.* 167, fol. 335.

(35) See WIELEWICKI, *Scr. rer. pol.*, VII, p. 178.

(36) Herbest to Bolognetti, 4 Febr. 1584, MPV, VII, p. 51.

When Catherine Wapowska, widow of the Castellan of Przemyśl Andrew, turned three *cerkvy* into Latin *kościoły*, Herbest felt uneasy. He noted that her procedure was approved by few (37). For his own part, he did not object. Neither Bolognetti nor the Secretary of State seemed to be preoccupied by this procedure. Evidently such action was not uncommon in Poland-Lituania in those times and worked both ways.

At times Herbest would state the opinion that in the event of reunion the Ruthenians should keep their rites, provided that these were revised and purified: and this was one of the favourite postulates of the "unionists" of those times. The "pure Greek rite" appealed to trained humanists more than the services in Slavonic, because the latter were to them a *terra incognita* and because their actual celebration was sometimes not dignified enough.

Herbest has been called by an esteemed historian "Precursor of the Union" (38), that is of the Union of Brest. This appellation needs to be qualified. Herbest won over to Catholicism many nobles and others, but at the same time estranged many from the Union by his harshness; moreover he misinterpreted the principles of Florence.

The historian of the Society of Jesus in Poland concluded that "the Jesuits did not take part in the Union negotiations, though Herbest and Skarga helped Pociej and Terleckyj" (39). As regards Herbest, his help — if there was any — must have been very limited. Herbest was introduced to Adam Pociej, Castellan of Brest, by Bernard Maciejowski, Bishop of Luck, as early as summer 1588 (40). We may assume that an exchange of views on ecclesiastical rapprochement took place. Herbest definitely returned to Jarosław at the beginning of 1592. Two years later, in early spring 1594 (41), B. Maciejowski and the duchess of

(37) Herbest to Bolognetti, 13 Oct. 1583, MPV, VI, pp. 605-607.

(38) Olexandr Suško, *Predteča Uniji*, in *Zapysky Nauk. Tov. imeny Ševčenka*, 1903, t. 53, pp. 1-71; t. 55, pp. 15-125; 1904, t. 61, pp. 126-177. This solid, though prolix article covers only the first part of Herbest's life, before he entered the Order. The article has been overlooked in the respective entry of PSB.

(39) St. Załęski, *Jezuici w Polsce*, I-2, Kraków 1900, p. 554.

(40) Maciejowski to Annibali, 3 Aug. 1588: A. Šeptyckyj, *Monumenta Ucrainae Historica* (MUH), t. I, Romae 1964, p. 68.

(41) Fabricius (rector of Jarosław) to the General, 3 April 1594.

Słuck were bidding for Herbest's assistance. Whether Herbest met Pociej on this occasion or not, we do not know. In any case Herbest's approach to the reunion differed substantially from that of Pociej who held firmly to the genuine Florentine tradition. The circumstances suggest that at this period Herbest lost all interest in the union negotiations. When the Visitor Paul Boxa (Boksza) called on the college of Jarosław in the same year, he found all happy and serene, except for Fr. Herbest "who wanted to desert his own vocation for futile reasons and pass to the Carthusians" (42).

A spirit of inflexible strictness and rigorism tormented him: conversations in the Society were not spiritual enough, prayers and piety were lacking, the coadjutor brothers were poorly instructed in Christian doctrine, Jesuit confessors were too lenient in imparting sacramental absolution etc. Even earlier yet he had become a victim of his hair-splitting morality and pedantry. He found it inadmissible to read in the refectory the Ecclesiastical history of Nicephorus Callixtus Xanthopulos (†1335) and composed for His Paternity a long list of errors committed by the Byzantine historian (43).

In the summer of that same year of the Roman Union he wrote to Acquaviva a letter, in which he presented various problems concerning Poland, Transylvania, the training of novices, but not a word about the Ruthenian Bishops (44). A few months later he sent another letter to the General, and again without mentioning Pociej and Terleckyj, who were staying in Rome at that time. The letter was pessimistically tuned, a series of complaints, the tenor of which was: ...apud nos, ubi haeresibus omnia plena sunt... (45).

Germ. 172, fol. 125: "Habentur et excursiones in Wolhyniam bis rogatu ducissae nostrae... deinde ob instantes Rev.-mi Luceorensis preces utraque vice P. Benedictus Herbestus strenue in illa vinea agresti concionibus ad populum habendis et confessionibus excipiendis ...". The above mentioned duchess was the widow of John Simeon of Słuck, who died 9 March, 1592 and was buried in the Jesuit church in Lublin. The widow was the eldest daughter of Nicholas Mielecki, Palatine of Podolia, a great friend of Herbest.

(42) Boxa (Boksza) to the General, 27 May 1594, *Germ.* 172, fol. 214.

(43) 10 Sept. 1587, *Germ.* 167, fol. 335.

(44) 6 July 1595, *Germ.* 175, fol. 11.

(45) Herbest to the General, 2 Jan. 1596, *Germ.* 176, fol. 3.

Anthony Possevino

Anthony Possevino (1533-1611) of Mantua was an outstanding member of the second generation of the Jesuit Order (46). He appears in general historiography as the artificer of the truce between Ivan IV and Stephen Bathory at Jam Zapol'skij on 15 January 1582. It is hardly correct to call him a diplomat; he was too frank and too spontaneous and unable to conceal his mind. He was zealous for the glory of God and of the Church and was eminent in both letters and action, *l'uomo universale* in the best Renaissance tradition. A vast erudition, sharp observation and penetrating intelligence characterized him. After having finished his mission in Muscovy he remained in Poland-Lithuania until 1587, though his trips beyond the boundaries of the Commonwealth were frequent and prolonged.

He was highly esteemed by J. P. Campano who wanted to keep him for the apostolate among the "Sarmats" at any cost, though not all the Sarmats were at ease in his presence. "He is more feared than loved" — comments Campano (47).

His unquestioned authority attracted and repulsed simultaneously in his dealings with both high and low. Ostrožskyj felt honoured to discuss with him the problem of the Union. On one occasion the news spread that Possevino was passing through Dubno: 50 Orthodox priests gathered there to be present at the public disputation, hoping to see him humiliated; they enlisted the help of some heretics. One of the Ruthenian priests, chief

(46) For a short biographical sketch and related bibliography see *Dictionnaire de Théologie Catholique*, T. XII, Paris 1935, col. 2647-2657. Some recent publications: St. Polčin, *Une tentative d'Union au XVIe siècle: La mission religieuse du Père Antoine Possevin S.J. en Moscovie (1581-1582)*, (= OCA, vol. 150), Roma 1957. Mario Scaduto, *Le missioni di Antonio Possevino in Piemonte 1560-1563*, in *Archivum Historicum Soc. Jesu* (AHSJ), 28 (1959), pp. 51-191. Günther Stökl, *Possevinina*, in *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, XI (1963), pp. 223-236. László Lukács, *Die nordischen päpstlichen Seminarien und P. Possevino (1577-1587)*, in AHSJ, 24 (1955), pp. 33-94. Oskar Garstein, *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia*, vol. I, Universitetsforlaget 1963.

(47) Campano to the General, 7 Dec. 1582; L. Lukács, *Monumenta*, p. 329.

adversary of Possevino, already before the confrontation became so upset and excited that he suddenly dropped dead (48).

Possevino saw two means for the restauration of the Catholic faith: the erection of colleges and the apostolate of the press. He dreamt of a network of colleges covering Ruthenian lands and Muscovy, forming thus a bridge to the Asiatic East. He was fascinated by this idea even before becoming acquainted with Muscovy (49). The same gigantic fancy comforted him in the midst of the snow-covered desolate plateau at Kiverova Gorka (50).

Sober reality compelled him to acquiesce to the erection of one seminary for the Ruthenians of the Commonwealth. The Muscovites would be sent to Prague and Olomouc; they should not be sent to the Greek College (51).

The Papal seminary was founded in Wilno in 1582 and the Holy See regularly sent funds for its upkeep (52). It was called *Collegium Ruthenicum, Moscoviticum et Livonicum*, sometimes only *Collegium Ruthenicum*, though the Ruthenians showed no enthusiasm for it; to make it more palatable Bolognetti proposed to call it *Collegium Gregorianum*. In any case there is no connection between the erection of the Papal seminary in Wilno and the Union of Brest. Possevino did not contemplate the training in it of Catholic priests of the Eastern rite. While in the Memoriale that he wrote for the Greek College at the beginning of 1592 he suggested regulations that included Byzantine fasting and the Greek rite (53), no similar statutes have come down from the *Collegium Ruthenum*. Indeed, Ruthenian pupils were very few. When Possevino visited the Papal Seminary of Wilno in 1585, he found there 12 alumni, only one of whom Jakov Lavrentyj was designated Ruthenus (54).

(48) Possevino to the duke of Bavaria, 20 March 1584, *Opp. NN.* 330, fol. 36v.

(49) Possevino to Bolognetti, 14 Nov. 1581, MPV, V, p. 112.

(50) Possevino to the Secretary of State, 14 Jan. 1582, MPV V, p. 175.

(51) His reasons in a short Memoriale: *Ragioni per le quali pare che Ruteni e Moscoviti non si pongano nel collegio orientale... Opp. NN.* 335, fol. 87.

(52) For its origins see: Jan POPLATEK, *Powstanie Seminarjum Papieskiego w Wilnie (1582-1585)*, in *Ateneum Wileńskie*, VI (1929), pp. 47-71, 429-455.

(53) The prolix *Memoriale*, in *Opp. NN.* 316, fol. 56-64v.

(54) *Opp. NN.* 325, fol. 34.

The Papal Seminary of Wilno did not contribute either to the genesis, or to the consolidation of the Union of Brest. No wonder that Pociej and Terleckyj repeatedly asked for help to establish a real Ruthenian seminary, which was realized in 1601 (55). As a matter of fact, the lack of an Eastern theological centre together with the indifference of Polish society to the Union limited the fruitfulness of the Union of Brest.

Possevino realized that Slavs were badly in need of printed books that would dissipate their prejudices against the Catholic Church (56). He planned already in Sweden the editing of Canisius' catechism in the "Muscovite" tongue (57). On his way to Muscovy in summer 1581 his plan took concrete shape. Among the works to be printed there should be books concerning the council of Florence, Skarga's work of 1577, lives of some Greek saints, the Gospels etc. (58). The same plan was enlarged in his "Rationes aliae, quibus Moscovia Russiaque ad Regis Poloniae pertinens possit adjuvari" — an informative piece sent to Gregory XIII (59). Here also liturgical books are included — reviewed and "purified". Of all this magnificent project only a fragment materialized (60).

On occasion Possevino hoped to gain the Ruthenians for the Union through the mediation of their secular or spiritual leaders. Contacts with Constantine Ostrožskyj served this purpose though they did not yield any tangible achievements (61).

(56) Cf. Romanus HOLOVACKYJ OSBM, *Seminarium Vilnense SS. Trinitatis*, ed. altera, Romae 1957. See also *Monumenta Ucrainae Historica* (MUH), vol. I, p. 158.

(56) Possevino's letter of 12 July 1581, MHU, IX-X, p. 81.

(57) Possevino to Caligari, 25 Nov. 1579, MPV, IV, p. 327.

(58) MPV, IV, p. 842. Also MPV, VI p. 358, p. 607; VI, p. 402.

(59) *Supplementum ad Historica Russiae Monumenta* (TURGENEV A. I.), Petropoli 1848, pp. 39-41.

(60) KRYPJAKEVYČ Ivan, *Unijni vydannja i rus'ki pereklady Antonija Possevina v 1580-tych rr.*, in: *Analecta OSBM*, III (1928-1930), pp. 537-552.

(61) For the relations of Possevino to the Palatine of Kiev and his sons cf.: LEWICKI Kazimierz, *Książę Konstanty Ostrogski a unja Brzeska 1596 r.*, Lwów 1933, pp. 64sqq. Possevino's influence has usually been exaggerated. He has been wrongly credited with the conversion of the eldest son Januš. So asserts LEWICKI, p. 67. Januš became Catholic while dwelling at the court of Vienna. Cf. *Pol.* 50, fol. 16 v: Among the visitors of the College of Poznań on 8 Aug. 1573 is mentioned

It was an excellent work: its vast erudition, force of arguments and stringent conclusions produced effect. Nobody of the Ruthenians was able to bring forth an equally competent answer — commented George Jur'evič, Prince of Słuck [67].

Skarga declared that he composed it *ad adiuvandos Ruthenos schismaticos* — such was the current formula [68]. Some others, even his superiors, stressed more its polemic character: *contra errores Ruthenorum*. As a matter of fact the author did not refrain from harsh expressions and pungent remarks. Skarga incurred the censure of Cardinal Hosius with regard to the beginning of the third part, marred by some offensive expressions [69].

The book was far from irenic. It bore a dedication to Constantine Ostrožskyj, though this may indicate a certain want of tact. The powerful magnate did not feel honoured, on the contrary he bought all the copies still available and burned them. The plan of the second edition, contemplated in 1586, or perhaps even earlier, did not find, however, Campano's approval. The Provincial had in the same year annoyances over Herbest's booklet and refused his imprimatur to Skarga [70], so the second edition appeared four years later, with a dedication to Sigismund III.

O. Halecki suggests that Skarga's appeal for the Union was made "on the instruction and with the encouragement of his superiors in Rome" [71]. If there was any encouragement from Rome, it must have been worded in very general terms. Skarga, sending his book to the General, Mercurian, notes that it is useful to schismatic Ruthenians and "iussu R.P. Provincialis editus" [72]. The phrase does not necessarily imply the urgings of the Superior to write the book, but the approval to publish it [73].

(67) MPV, IV, p. 202.

(68) Sygański, *Listy*, p. 85.

(69) *Ibid.*, p. 88.

(70) Campano to the General, 10 Sept. 1586, *Germ.* 166, fol. 217v: "...Iussi et P. Scargam supersedere a recudendo suo olim edito contra eosdem Ruthenos libro...".

(71) Halecki, *op. cit.*, p. 201.

(72) Sygański, *Listy*, p. 85.

(73) Chodynicki, *op. cit.*, p. 290 insists that Skarga was ordered by his Provincial to write the book. There is greater probability in the assumption that there had been difficulties already with the first edition, just as there were with the second. Hosius, who was in Rome in 1577,

Skarga's plan for Union is disappointing. The Union with Rome includes three provisions: the Metropolitan of Kiev is to be approved by Rome, not by Constantinople, Ruthenians are to agree with the Western Church on the articles of faith and they are to acknowledge the sovereignty of the Roman Pontiff. (74) What abstract thinking!

In Skarga's opinion the Ruthenians professed nineteen errors and have three deplorable practices which the Slavs inherited from the Greeks and which suffocate Church life: marriage of the clergy, the use of Slavonic instead of Latin or Greek and finally dependence of the clergy upon secular landlords (75). As to the last deficiency, Skarga himself, dedicating the book to Ostrožskyj accomodated himself to the current custom.

When Skarga left Wilno for Cracow, concern about the Union died away from his memory as he became absorbed by other preoccupations. There is no trace of negotiations between Ruthenian Bishops and Skarga in the years before the Union. An exception is Skarga's petition to obtain from the King some financial help for Pociej and Terleckyj before their journey to Rome. Skarga received for them 600 florins on 1 August 1595 (76). Two months later Skarga informed Aquaviva about the Ruthenian Union, and traced the genesis of the rapprochement. This very letter gives evidence that Skarga was insufficiently informed about the preliminaries of the union movement (77).

Jesuits at Brest

The Union between the Holy See and the representatives of the Ruthenian hierarchy of 23 Dec. 1595 was not concluded according to the pattern of Florence as an agreement between two partners, but was a unilateral act — the Ruthenian Church was

---

possibly was struck by some harsh expressions and pointed them out to the Jesuit Curia. Hence 'iussu R.P. Provincialis editus' is an apology on the part of Skarga.

(74) RIB, VII, col. 490-494.

(75) RIB, VII, col. 482-488.

(76) Wielewicki, *op. cit. Scr. rer. Pol.*, VII, p. 203.

(77) Sygański, *Listy*, pp. 259-261 of 27 Sept. 1595.

Some Final Remarks

a) Several Jesuits are credited with the attempt to renew the Union of Florence, though they were not responsible for its realization. The Union of Brest was primarily the achievement of the Ruthenian hierarchy, who were concerned with defending their patrimony against Protestants and Antitrinitarians and anxious for the rebirth of their Church. The Jesuits, though basically universally-minded, were handicapped in Poland-Lithuania in this particular period by circumstances which prevented them from aiming at a Union patterned on Florence. They could but frown on married clergy, on the vernacular in the liturgy, on communion under two species, on princes usurping for themselves authority in Church matters. These items belonged to Eastern tradition, but in contemporary circumstances in the West had become symbols of rebellion, of division, of abominable heresy. The Jesuits preached the principles of Florence but, with their immediate preoccupations, emptied them of meaning. As pastors they saw in the Latin rite the only security; they feared the Oriental rite as an ever present temptation to go astray.

b) The lofty ideal of the Union was viewed by the Jesuits in an abstract and almost exclusively dogmatic light. Possevino cites about 17 errors that set apart the Greeks and the Ruthenians from the Latins and adds 11 others that are the peculiar invention of the Ruthenians (85). Some of these "errors" are mere canonical and liturgical differences solidified into dogmatic rigidity, others sheer calumnies. Skarga enumerates 19 errors, some of them unsubstantiated inventions of the Latins against their neighbours (86). Herbest appears as a third brother of the sons of

---

tum ad schismaticorum conversionem particularem pertinebant. Quo tempore ibi duo Reverendissimi Vladycae, qui anno praeterito Sanctae Sedi Apostolicae oboedientiam retulerunt generalibus confessionibus expiati sunt; nam in Urbe suo solum popo confessi erant. Et ab eo tempore antequam copiam suorum confessionum peritorum habebunt, nostra et nostrorum opera sacerdotum uti poterunt. Postea in templo Latino Ruthenice sacrum unus habuit solemne, me Polonice concionante ... ".

(85) *Moscovia, ed. cit.*, pp. 38sqq.

(36) RIB, VII, col. 471-478. See No 8 (col. 474).

thunder. He hurles the charge of heresies and the threat of the wrath of God on all "schismatics".

The famous 32 articles composed by the Ruthenian bishops in July 1595 as quasi-conditions of the Union are not an example of lucid classification, but they do reflect the realities of life (87). The bishops were aware — an observation that eluded the Jesuits — that the Union was not only a question of dogmatic or quasi-dogmatic differences, but that it involved social, political and national aspects.

c) The establishment of Jesuit colleges and residences on territories populated by Ruthenians signified the introduction of new apostolic methods. The Jesuits were ready to offer spiritual help to all classes. They penetrated areas far removed from the centres and accessible only with difficulty, and everywhere instructed the peasants, who had often for long periods been bereft of all spiritual care, in basic Christian tenets and taught them the most common prayers. It was largely owing to these efforts that Calvinism did not make further inroads among the nobility. Thus they succeeded in stemming the flood both of fanciful superstition and of religious radicalism. They were concerned with christianization, not latinization and to that extent can be credited with preserving indirectly the Eastern tradition among the Ruthenians. On these foundations, common both to the Roman and the Greek Churches, could have been established the Union of Pociej, which signified ideally a return to *rus'ka staryna*.

Pontificio Istituto Orientale
piazza S. Maria Maggiore 7 - 000185 Roma

Jan KRAJCAR S.J.

(87) A. WELYKYJ, *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600)*. Romae 1970, pp. 107-110.

so dass der Orthodoxie heute in der Sowjetunion neben dem Bulletin des Patriarchats nur ein einziges wissenschaftliches Organ zur Verfügung steht (6). Für den Westen füllt die russische Auslandskirche, vor allem in Frankreich und in den Vereinigten Staaten von Amerika, bis zu einem gewissen Grade diese Lücke aus (7).

1) *Vorarbeiten*

Sieht man sich bei diesem Forschungsstand nach den entscheidenden Vorarbeiten einer altrussischen, theologischen Literaturgeschichte um, so bieten sich eine ganze Reihe materialreicher Monographien und Handbücher sowie nützlicher Bibliographien an. An erster, herausragender Stelle steht immer noch die ganz aus den Quellen gearbeitete russische Kirchengeschichte von E. E. Golubinskij (8); obwohl ihm schon von seinen Kollegen mangelndes philologisches Verständnis vorgeworfen wurde (9) — die starke Polarisierung zwischen Slavophilen und Westlern in der russischen Historiographie seiner Zeit verschärfte noch die sachlichen Differenzen —, bleibt seine Klassifizierung der Autoren der Kiever Epoche bis heute grundlegend; wer immer neue Argumente zu umstrittenen Schriften gefunden zu haben glaubt, hält es nicht für überflüssig, seine Ansicht gegenüber dem Altmeister eigens zu begründen. Die Kirchengeschichte des Moskauer Metropoliten Makarij (M. P. Bulgakov) (10) behält ihren Wert als umfassende Materialsammlung noch nicht emendierter Texte (11), wenngleich sich ihre Literaturkritik in vielen

(6) Es sind die jährlich erscheinenden *Bogoslovskie Trudy* (I-XVII, Moskau 1960-1977). Gelegentlich werden die Professoren der Geistlichen Akademien in Leningrad und Zagorsk auch als Mitarbeiter an sowjetischen Enzyklopädien herangezogen.

(7) Der fehlende Zugang zu den Handschriften mindert zwangsläufig den Rang der wissenschaftlichen Publikationen.

(8) *Istorija russkoj cerkvi*, I-II/*Archeogr. atlas k vtoroj polovině 1 toma ist. russk. cerkvi*, Moskau [2]1901-1917 (Nachdruck: Slav. Printings and Reprintings, 117, 1-5, The Hague-Paris 1969), bes. Bd. I,1. — Alle späteren Kirchengeschichtswerke bleiben weit hinter G. zurück.

(9) Vgl. M. PRISELKOV, *Pamjati Ev. Ev. Golubinskago* († *7 janvarja 1912 g.*), in: *Izvestija Otdela russkago jazyka i slovesnosti Imp. Ak. Nauk*, 17,2 (1912), 145-155.

(10) *Istorija russkoj cerkvi*, Bd. 1-12, S. Peterburg 1857-1883 (Nachdruck: Düsseldorf 1968/69), bes. Bd. 1-3.

(11) Vgl. D. ABRAMOVIČ, *O trudach mitropolita Makarija* (*Bulgakova*) *v oblasti drevnej russkoj literatury*. K stolětiju so dnja ego roždenija

Punkten als unausgewogen und voreilig erwiesen hat. Die chronologischen Literatur-"Regesten" I. I. Sreznevskijs (12) hingegen stellten sich insgesamt als ungewöhnlich zuverlässig heraus. Das Gleiche gilt für die von N. K. Nikol'skij direkt aus dem Handschriftenmaterial erhobene Liste (13) der Verfasser und Werke des 11./12. Jahrhunderts. Auf der Grenze zwischen Literaturgeschichte und kommentierter Bibliographie steht der "Obzor russkoj duchovnoj literatury 862-1720" des Erzbischofs Filaret (Gumilevskij) (14); als erster systematischer Versuch bringt er es für die Zeit von 862-1239 immerhin schon auf 50 Nummern; doch fiel es den Rezensenten nicht schwer, zahlreiche Versehen und Versäumnisse aufzuzeigen und die Anlage des Werkes in Frage zu stellen (15). Aus neuerer Zeit sind aus dem Kreise der russischen Exilkirchen zwei Namen zu nennen, deren Werke sich aber eher als theologische Essais denn als bibliographisch ausgewiesene Literaturgeschichten verstehen: G. V. Florovskij (16) und G. P. Fedotov (17).

Auch westeuropäische Theologen anderer Konfession, Slavisten und Historiker haben ihren selbständigen Beitrag zur inneren Geschichte des Kiever Gemeinwesens geleistet: unverändert wertvoll bleibt die Sammlung kirchenrechtlicher und kulturgeschichtlicher

---

(19 sentjabrja 1816 goda), in: *Izv. Otd. russk. jaz. i slov. Ross. AN*, 22,2 (1917), 276-290.

(12) *Drevnie pamjatniki russkago pis'ma i jazyka X-XIV vv.*, S. Peterburg ²1882 (Nachdruck: Leipzig 1973).

(13) *Materialy dlja povremennago spiska russkich pisatelej i ich sočinenii (X-XI vv.)*. Korrekturnoe izd., S. Peterburg 1906.

(14) Char'kov 1859 (Bd. 1); Bd. 2 (1720-1858): S. Peterburg 1861. Filaret ersetzte den veralteten *Slovar istoričeskij o byvšich v Rossii pisateljach duchovnago čina greko-rossijskoj cerkvi* des Metrop. Evgenij (Bolchovitinov) (I-II: S. Peterburg ²1827).

(15) Vgl. I. V. Čistovič, in: *Izv. Imp. AN po otd. russk. i slov.* 6 (1857), vyp. 3, 233-247; F. Buslaev, in: *Russkij věstnik 1837*, nr. 10, Aug., 1, 352-392; F. Alekseev, in: *Pravoslavnoe obozrěnie* 7 (1862), 328-363.

(16) *Puti russkago bogoslovija*, Paris 1937 (Nachdruck: Ann Arbor/Mich. 1973; engl. Übers. in Vorbereitung). Die Frühzeit ist nur in der Einleitung gestreift (1-29/521-526), obwohl F. in gleichem Atemzuge (ebd., V) die Entfernung des Moskauer Patriarchats von seinem patrist.-byzantinischen Erbe als das eigentl. Verhängnis seiner Kirche bezeichnet.

(17) *The russian religious mind*, I: *Kievan christianity*. The tenth to the thirteenth centuries, Harvard Press 1966; Ders., *A treasury of Russian Spirituality*, New York 1948.

Fehlern und Lücken die eigentlich theologischen Arbeiten bewusst ausklammert ([29]). Eine sehr übersichtliche, leicht zu benützende Ergänzung liefert das Autoren- und Titelregister von I. U. Budovnic ([30]). Die regelmässige, umfassende und gut gegliederte Weiterführung wird seit einigen Jahren durch die Zeitschrift *Russia mediaevalis* gewährleistet ([31]).

2) *Besondere Themen*

Selbst dem unvoreingenommensten Leser wird es auffallen, dass in der bisherigen, obengenannten Literatur einige Lieblingsthemen wieder und wieder erörtert werden, z.T. ohne einer befriedigenden Lösung zugeführt werden zu können, was den Schluss nahelegt, dass vielleicht die aufgeworfenen Fragen, statt an den Quellen, eher an zeitgenössischen Streitpunkten orientiert waren — und andere wichtige Fragen erst gar nicht gestellt wurden.

So zieht sich wie ein roter Faden durch die gesamte Kirchengeschichte Golubinskijs die in Auseinandersetzung mit V. N. Tatiščev und dessen geheimnisumwitterter Darstellung der russischen

---

ukrains'ka literatura (XI-XVIII st.), ed. L. E. Machnovec/O. I. Bilec'kij, Kiev 1960. — Immer noch brauchbar ist: A. V. Mezier, *Russkaja slovesnost' s XI po XIX stolětija vključitel'no*, č. 1, S. Peterburg 1899.

([29]) Vgl. die Rezension von I. U. Budovnic, in: *Istorija SSSR*, 1962, 4, 178-181. — Die einzige speziell theolog. Bibliographie des 19. Jahrhunderts stammt von P. Karpov, *Sistematičeskij ukazatel' statej po osnovnomu, dogmatičeskomu, nravstvennomu i sravnitel'nomu bogosloviju*, S. Peterburg [2]1888 (aus 9 Zeitschr.).

([30]) *Slovar' russkoj, ukrainskoj, belorusskoj pis'mennosti i literatury do XVIII v.*, Moskau 1962; Quellen u. Sekundärliteratur zu den wichtigsten Autoren u. Titeln vermittelt auch der *Słownik starożytności słowianskich*, ed. L. Kowalenko, G. Libuda, Th. Lehr-Spławiński, Warschau (bisher I-V, 1961-1975).

([31]) München I-(1973 ff.); vgl. auch N. F. Droblenkova, *Bibliografija sovetskich russkich rabot po literature XI-XVII vv. za 1917-1957 gg.*, Moskau 1961; K.-D. Seemann/F. Siegmann, *Bibliographie der slavist. Arbeiten aus den deutschsprachigen Fachzeitschriften 1876-1963*, Berlin-Wiesbaden 1965. Nicht unerwähnt bleiben sollten zwei eingehende Forschungsberichte über die altruss. Literatur: M. Woltner, in: *Ztschr. f. slav. Philol.* 14 (1937), 105-161; 21 (1952), 159-193; 344-367; 27 (1958), 179-198; 28 (1959), 190-211.

Geschichte (32) begonnene Diskussion um Bildungsstand und Bildungseinrichtungen der Kiever Rus' (33). Slavophile und Westler (34) erhitzen sich teils aus Nationalstolz, teils aus aufklärerischem Geist und strenger Quellenkritik an der Frage: Gab es im Kiever Staat eine Blüte der Buchkultur und des höheren Schulwesens, vergleichbar der ersten humanistischen Renaissance in Byzanz (9. Jh.) und der aufkommenden Scholastik im Westen (Ende 11. Jh.)? Sind ihre Spuren durch den Einfall der Tartaren ausgelöscht worden, oder ist die Idee als solche eine romantisch-idealistische Vorstellung einiger von Komplexen und Geltungssucht geplagter Chauvinisten? Der Westler Golubinskij verneinte die erste Frage aufs entschiedenste, was dem Thema aber erst eine neue Zugkraft verlieh (35).

(32) *Istorija Rossijskaja s samych drevnejših vremen*, I: S. Peterburg 1768; II: 1773 (posthum) (Neudruck: Moskau-Leningrad 1962/63). Vgl. die krit. Würdigung der nur noch z. T. zugängl. Quellen: I. SENIGOV, *Istoriko-kritičeskija izslědovanija o novgorodskich lětopisjach i Rossijskoj Istorii Tatiščeva*, Moskau 1887, in: *Čtenija v Obšč. Ist. i Drevn. Ross.*, vyp. 4.

(33) Golubinskij geht soweit, das russ. Volk wegen seiner fehlenden bzw. minderwertigen Geschichtsschreibung als geschichtlich von geringerer Würde zu bezeichnen: vgl. oben Anm. 8, Bd. I,1, XVIII (Vorwort). Gegen die Herausgeber der *Poslanie* des Metr. Kliment Smoljatič, Chr. Loparev und N. K. Nikol'skij, hält er daran fest, dass dieses Sendschreiben nicht nur den Beweis für einen hohen Bildungsstand schuldig bleibe, sondern als ausgesprochener Gegenbeweis anzusehen sei (ebd. 846). — Ein gutes Beispiel für die naivoptimistische, methodisch und quellenkritisch ungenügende Betrachtung der Schulfrage vermittelt die Dissertation von N. LAVROVSKIJ, *O drevnerusskich učiliščach*, Char'kov 1854. Durch Golubinskij wird das Urteil zunächst umgekehrt, doch bald äussert sich auch Kritik an seiner als einseitig-skeptisch empfundenen Einstellung: I. FILEVSKIJ, *O duchovnom prosveščenii v drevnekievskoj Rusi*, in: *Sbornik Char'kovskago istoriko-filologičeskago obščesta* 18 (1909), 59-73; V. P. VINOGRADOV, *Žitija drevne-russkich svjatych, kak istočnik po istorii drevnerusskoj školy i prosveščenija* (Iz zametok i nabludenii v oblasti drevnerusskoj agiologičeskoj literatury), in: *Bogolovskij vestnik* 24 (1915), März, 562-590; April, 774-796.

(34) Ju. K. Begunov nennt die markantesten Vertreter beider Lager: a) Slavophile: S. P. Ševyrev, I. I. Sreznevskij, M. I. Suchomlinov, F. I. Buslaev usw.; b) Westler: K. F. Kalajdovič, A. N. Pypin, I. Ja. Porfir'ev, E. V. Petuchov, E. E. Golubinskij (*Drevnerusskaja oratorskaja proza kak žanr. K postanovke voprosa*, in: *Puti izučenija drevnerusskoj literatury i pis'mennosti* [red. D. S. Lichačev/N. F. Droblenkova], Leningrad 1970, 76).

(35) Die bisher ausgewogenste Darstellung stammt von A. Wanczura, *Szkolnictwo w starej Rusi*, Lwów 1923 (vgl. Rez. in: *Slavia* 4/5

Wie sehr diese erste Frage Ausfluss eines unsicheren nationalen Selbstwertgefühles ist, zeigt ihre Verbindung mit der verschiedenen Einschätzung des Stellenwertes, der dem Einfluss der byzantinischen, (alt-)bulgarischen, (slav. bzw. nichtslav.) westeuropäischen Literatur auf Altrussland beizumessen ist; hier können nur einige Gesichtspunkte aus der umfangreichen Forschung berücksichtigt werden.

Zunächst ist die jeweilige Andersartigkeit der erwähnten Literaturen unübersehbar: so machte I. P. Eremin darauf aufmerksam, dass nur ganz bestimmte Schichten der griechisch-byzantinischen Literatur in Russland entsprechend dem aktuellen Bedarf übersetzt wurden, und darum z.B. der bevorzugten homiletischen Literatur der Patristik ein völliger Ausfall der zeitgenössischen (humanistischen) Schriftsteller des 11./12. Jahrhunderts gegenübersteht ([36]). R. Jagoditsch rief zusätzlich in Erinnerung, dass der russischen Literatur als wesentlicher Unterschied zur byzantinischen die unmittelbare Berührung mit der Antike fehle; dass ferner die Kiever Kultur weniger als Synthese aus ererbtem Heidentum und neuangenommenem Christentum anzusehen ist als bei Deutschen und Angelsachsen, woraus sich im späteren Moskauer Staat eine einseitig-christliche Ausrichtung ergeben habe ([37]). Aus ganz anderem Blickwinkel argumentiert H. Koch, wenn er den russischen Raskol aus einer der anfangs übertrieben-sklavischen Byzantinisierung entgegenwirkenden Slavisierung der Kirche zu erklären sucht ([38]). Das volle Dilemma der Abgrenzung des byzantinischen Einflusses enthüllt sich bei der Betrachtung grösserer Übersetzungssammlungen, wie z.B. des Izbor-

---

[1925/26], 823-829 [M. Speranskij]); der letzte Lit.-Bericht: S. D. Babišin, *Kiivs'ka skola v XI st.*, in: *Ukrainskij istoričeskij žurnal* 1971, 7, 96-100.

([36]) *Literatura Drevnej Rusi*, Moskau 1966, 9-17; einige krit. Anmerkungen dazu bei D. S. Lichačev, *The Type and Character of the Byzantine Influence on Old Russian Literature*, in: *Oxford Slavonic Papers* 13 (1967), 14-32.

([37]) Zum Begriff der "Gattungen" in der altruss. Lit., in: *Wiener Slav. Jhb.* 6 (1957/58), 112-137. Vgl. zum letztgenannten Punkt: A. Popov, *Vlijanie cerkovnago učenija i drevne-russkoj duchovnoj pis'mennosti na mirosozercanie russkago naroda i v častnosti na narodnuju slovesnost'*, Kazan' 1883.

([38]) Die Slavisierung der griechischen Kirche im Moskauer Staate als bodenständige Voraussetzung des russ. Raskol, in: *Kleinere Schriften z. Kirchen- u. Geistesgeschichte Osteuropas*, Wiesbaden 1962, 42-107.

niks Svjatoslavs von 1076. Hatten Ja. N. Ščapov und I. U. Budovnic für einen wesentlichen Anteil von russischen Originalwerken und grundlegende Umarbeitungen im Hinblick auf sozialrevolutionäre Vorgänge jener Epoche plädiert, so konnte I. Ševčenko überzeugend nachweisen, dass sicher zwei Drittel des Gesamtwerkes, wenn nicht das ganze, einfach als getreue Übersetzungen aus der patristischen Literatur gelten müssen (39). Am ehesten gesteht man noch der russischen Chronistik Anleihen bei ihren byzantinischen Vorgängern zu, z.T. in solchem Ausmasse, dass darüber wiederum das mährisch-tschechische Einzugsgebiet in Gefahr geriet, übersehen zu werden (40).

Dass bulgarische Gelehrte dazu neigen, den Einfluss ihres Landes auf Altrussland relativ hoch anzusetzen, lässt sich leicht verstehen (41). Neben den philologischen Argumenten (Lexik, Phonetik, Morphologie) zum möglichen Übersetzungsort und -zeitpunkt sowie der Herkunft einzelner Handschriften kann auf diesem dornigen Feld der Einflussnahmen eventuell die Untersuchung literarischer Gattungsverschiedenheiten, damit zusammenhängend auch der Sprachbereiche, weiterhelfen: Gibt es vom byzantinisch-bulgarischen Kultur-

(39) *On some sources of Prince Svjatoslavs "Izbornik" of the year 1076*, in: *Orbis scriptus* (FS D. Tschižcvskij), München 1966, 723-738; vgl. auch (item): M. WIDNÄS, *Der "Sbornik Svjatoslava" vom Jahr 1076*, in: *Gesch. d. Ost- u. Westkirche in ihren wechselseitigen Beziehungen. Acta congr. hist. slav. Salisburg. in mem. SS. Cyrilli et Methodii, anno 1963 celebrati*, Wiesbaden 1967, 84-86 (= Annales Inst. Slav., I,3). Auch die sowjet. Forschung widmet sich verstärkt dem Aufweis von Parallelen: V. F. DUBROVINA, *O grečeskich paralleljach k Izborniku 1076 g.*, in: *Izvestija Ak. Nauk. Otdela literatury i jazyka* 22,2 (1963), 104-109; DIES., *O privlečenii grečeskich parallelej dlja pročtenija perevodnych slavjano-russkich tekstov*, in: *Issled. po lingvističeskomu istočnikovedeniju*, Moskau 1963, 36-44.

(40) Vgl. N. K. NIKOL'SKIJ, *K voprosu o sledach moravo-češskogo vlijanija na literaturnych pamjatnikach domongol'skoj epochi*, in: *Vestnik AN SSSR* 3 (1933), nr. 8-9, 5-18; N. N. ROZOV, *Iz istorii russko-češskich literaturnych svjazej drevnejšego perioda* (O predpolagaemych zapadnoslavjanskich istočnikach sočinenijj Illariona), in: *Trudy otdela drevnerusskoj literatury* 23 (1968), 71-85; M. V. ŠČEPKINA, *O proiischoždenii Uspenskogo Sbornika*, in: *Drevnerusskoe iskusstvo. Rukopisnaja kniga*, Moskau 1972, 60-80; B. V. SAPUNOV, *Kniga v meždunarodnych kul'turnych svjazjach Rusi XI-XIII vv.*, in: *Russkaja kul'tura i iskusstvo* 3, Leningrad 1974, 5-14 (= Trudy Gosudarstvennogo Ermitaža, 15).

(41) V. NIKOLAEV, *Slavjanobŭlgarskijat faktor v christianizacijata na Kievska Rusija*, Sofia 1949.

kreis zum russischen hin eine Verschiebung vom Supranationalen zum Nationalen, vom Geschichtswerk zum lyrisch-narrativen Epos, vom religiös-lehrhaften Sprachcharakter zur Vermischung von Prosa und Poesie in einem bislang unbekannten Erzählstil? ([42]). Will man die Gefahr vorschneller und damit unzutreffender Abstempelung vermeiden, so werden manche dieser Fragen wohl nie eine definitive Antwort finden können. Wenn die sowjetische Forschung auch in zunehmendem Masse Fremdeinflüsse verschiedener Provenienz auf die Kiever Literatur einzugestehen bereit war, so ist ihre Tendenz, das slavische Element als von Anfang an kräftig und eigenständig zu betonen, doch unübersehbar: statt von Einflüssen spricht man lieber von wechselseitigen Beziehungen ([43]). Gelegentlich treibt die Suche nach der Besonderheit der eigenen Vorfahren wunderliche Blüten ([44]). Gegenüber solchen Neigungen kann nicht entschieden genug auf die Feststellung D. Obolenskijs verwiesen werden: "Wir können ihre (d.h. Russlands) Geschichte nicht in Begriffen kultureller Selbstgenügsamkeit verstehen" ([45]).

([42]) Vgl. Lichačev (s. Anm. 36), 28; Ders., *Svoeobrazie istoričeskogo puti russkoj literatury X-XVII vv.*, in: *Russk. lit.* 1972, 2, 3-36; Jagoditsch (s. Anm. 37); A. Stender-Petersen, *Die Problematik der russ. Literatur.* Vom Byzantinismus zum Europäismus, in: *Vortr. auf der Berliner Slavistenkonf.* (11.-13. Nov. 1954), 1956, 130-139; N. K. Gudzij, *Literatura Kievskoj Rusi i drevnejšie inoslavjanskie literatury*, in: *Issledovanija po slavjanskomu literaturovedeniju i fol'kloristike. Doklady sovetskich učenych na IV Meždunarodnom s'ezde slavistov*, Moskau 1960, 7-60 (G. hebt Nestorchronik, Kiril v. Turov u. Igorlied als erstklassige Meisterwerke hervor); M. Kravar, *O dvojezičnom karakteru staroruske pismenosti*, in: *Simpozium 1100-godišnina od smrtta na Kiril Solunski*, II, Skopje 1970, 111-122.

([43]) Vgl. H. Neubauer, *Car und Selbstherrscher*, Wiesbaden 1964, 9f. (= Veröff. d. Osteuropa-Inst., 22); W. Philipp, *Die gedankliche Begründung der Moskauer Autokratie bei ihrer Entstehung* (1458-1522), in: *Forsch. z. Osteur. Gesch.* 15 (1970), 60.

([44]) So möchten manche in der Erzählg. von der Religionswahl Vladimirs sowie in seiner Kanonisation ohne vorausgehende Wunder Anzeichen eines typisch russischen "Rationalismus" (im Gegensatz z. byz. Wunderglauben) erblicken, ohne dabei zu bedenken, dass schon Dvornik die Erzählung als modifizierten Topos der byz. Brautschauberichte erkannte, und Gestalten wie die "hll." Konstantin oder Karl d. Gr. in Erwägung zu ziehen, für die wohl als "Täufer" das gleiche Schema zutrifft: vgl. N. N. Voronin/A. G. Kuz'min, *Duchovnaja kul'tura Drevnej Rusi*, in: *Voprosy istorii* 1972, 9, 111-132.

([45]) *Russia's Byzantine Heritage*, in: *Byzantium and the Slavs.* Col-

Mit der oben angeschnittenen Frage eines möglichen Gattungswechsels eng verknüpft ist die Suche nach den Eigenheiten der frührussischen Theologie. Welche Züge lassen sich, neben der ausgeprägten Vorliebe für das erzählerische Moment in der Chronistik und Hagiographie (einschl. der *Paterika*), objektiv nachweisen? Bisher ist es unter Theologen und Historikern fast schon zu einem Gemeinplatz geworden, im Kiev des 11. Jahrhunderts vom Vorhandensein zweier entgegengesetzter Grundströmungen des Christentums auszugehen: darnach stünden sich bis etwa 1050 ein weltoffenes, optimistisches Lebensgefühl und eine asketisch-mystische, eher weltabgewandte Richtung gegenüber, bzw. das genannte Jahr markiere den allmählichen Wechsel von der ersten zur zweiten Einstellung [46]. Selbstverständlich lässt sich der gleiche Antagonismus auch in der theologischen Literatur der Byzantiner nachweisen: der Kampf zwischen einer in mehreren Wellen aufbrechenden philosophisch-humanistischen Theologie und der asketisch-mystischen Grundhaltung der konservativen Mönchskreise wird dort erst durch den Palamismus endgültig (1351) zugunsten der letzteren Richtung entschieden und durch die türkische Okkupation für Jahrunderte festgeschrieben [47]. Das Besondere der russischen Situation ist also nicht das ererbte, immanente Spannungsverhältnis als solches, sondern der schon vor 1237 allmählich sich anbahnende, durch die Mongoleninvasion dann aber für lange Zeit irreversibel gewordene Wandel des christlichen Lebensgefühls.

Ein bevorzugter Sektor der sowjetischen Literaturforschung, eigentlich der einzige, in dem von einem nennenswerten Fortschritt

---

lected studies, London 1971, 92 (O. weist auf die durch kein Schisma getrübte Unbekümmertheit hin, mit der man — im Unterschied zu Byzanz — in Russland die Erzählg. von der Übertragg, der Gebeine des Hl. Nikolaus aufnimmt).

(46) M. D. PRISELKOV, *Bor'ba dvuch mirovozrenii*, in: *Rossija i Zapad*, hrsg. v. A. J. Zaozerskij, I, Petrograd 1923, 36-56; G. STÖKL, *Die politische Religiosität des Mittelalters und die Entstehung des Moskauer Staates*, in: *Saeculum* 2 (1951), 401f.; I. U. BUDOVNIC, *"Izbornik" Svjatoslava 1076 g. i "Poučenie" Vladimira Monomacha i ich mesto v istorii russkoj obščestvennoj mysli*, in: *Trudy otdela drevnerusskoj literatury* 10 (1954), 45-48; PHILIPP (s. Anm. 20), 34-59; FEDOTOV (s. Anm. 17), Rel. mind, I, Kap. 3-6.

(47) Vgl. G. PODSKALSKY, *Theologie u. Philosophie in Byzanz*, München 1977 (= Byz. Archiv, 15).

der russischen Kirchengeschichtsschreibung seit 1917 gesprochen werden kann, ist das Studium der häretischen Bewegungen ([48]). Nun liegt deren Schwerpunkt eindeutig im Spätmittelalter, d.h. nach unserer Epoche, in der ausser möglichen Einwirkungen des Bogomilismus in der sog. Nestorchronik ([49]) höchstens disziplinäre und jurisdiktionelle Streitigkeiten namhaft gemacht werden können. Man könnte aber immerhin die Frage stellen, inwieweit — ähnlich wie beim Raskol — spätere Sonderentwicklungen durch die Eigenart des frührussischen Christentums vorprogrammiert worden sein dürften. In diesem Kontext spielt das weitverzweigte Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche sicher eine wichtige Rolle ([50]); es braucht hier aber nur darauf verwiesen zu werden.

Ein letzter, heute in der Sowjetunion begreiflicherweise nur mit grosser Verhaltenheit behandelter Diskussionspunkt ist die Frage, ob die Kiever Literatur ausschliesslich zur Vorgeschichte der Ukrainer oder aber Gesamtrusslands zu zählen ist ([51]). Sicher lässt sich für

([48]) E. HÖSCH, *Sovietische Forschungen z. Häresiegesch. Altrusslands, Method. Bemerkungen*, in: *Jhb. f. Gesch. Osteur.* N.F. 18 (1970), 279-312; DERS., *Orthodoxie u. Häresie im alten Russland*, Wiesbaden 1975 (= Schriften z. Geistesgesch. d. östl. Europa, 7).

([49]) E. EICHLER, *Zum Widerhall religiöser Bewegungen in der altruss. Literatur*, in: *Vom Mittelalter z. Neuzeit* (FS H. Sproemberg), Berlin 1956, 397-403. Zu einer eigenständigen russischen Bewegung erklärt den Bogomilismus D. A. KAZAČKOVA, *Zaroždenie i razvitie anticerkovnoj ideologii v drevnej Rusi XI v.*, in: *Voprosy istorii religii i ateizma, Sbornik statej*, V, 1958, 283-314; indem die Verfasserin von einer sofort nach der Bekehrung einsetzenden Auflehnung des russischen Volkes gegen das fremdartige, übertrieben asketische Christentum ausgeht, widerspricht sie damit indirekt der von Priselkov u. a. (s. Anm. 46) verfochtenen Aufteilung der altrussischen Theologie.

([50]) D. OBOLENSKY, *Byzantium, Kiev and Moscow: a study in ecclesiastical relations*, in: *Byzantium and the Slavs* (s. Anm. 45); POPPE (s. Anm. 25); besondere Bedeutung kommt den umfassend orientierten Arbeiten von L. MÜLLER zu: *Zum Problem d. hierarch. Status u. der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russ. Kirche vor 1039*, Köln-Braunsfeld 1959 (= Osteuropa u. der dt. Osten, III,6); DERS., *Russen in Byzanz und Griechen im Rus'-Reich*, in: *Assoc. Intern. des Et. byz., Bull. d'Inform. et de Coord.* 5 (Athen-Paris 1971), 96-118; dazu (u.a.): K. ROSE/H.-D. DÖPMANN, *Byzanz u. die Autonomiebestrebungen d. russ. Kirche*, in: *Byz. Beiträge*, hg. v. J. IRMSCHER, Berlin 1964, 291-322.

([51]) *Vgl.* V. M. ISTRIN, *Očerk istorii drevnerusskoj literatury domongolskogo perioda (11-13 vv.)*, Petrograd 1922, 26-45.

die Literatursprache bis zum 13. Jahrhundert kein Unterschied zwischen Süden und Norden feststellen, während die geographische und völkische Bezeichnung "Russkaja zemlja" ihren Begriffsgehalt im Laufe der Geschichte mehrfach verengt und erweitert ([52]).

3) *Umfang und Gliederung einer theologischen Literaturgeschichte*

Alle genannten Aspekte können nur dann einer Klärung nähergebracht werden, wenn sie aufs neue an den Quellentexten in deren ursprünglich *theologischer*, nicht etwa publizistischer (so I. U. Budovnic) Intention überprüft würden. Wer dies im Westen tut, muss sich a priori beschränken auf gedruckte Quellen ([53]), von denen viele in den letzten beiden Jahrzehnten durch fotomechanische Nachdrucke neu zugänglich geworden sind. Eine weitere Einschränkung betrifft die wichtige Gattung der Apokryphen, Pseudepigrapha und Anonyma, deren sinnvolle Einordnung ohne Einsicht in die vielfach unbearbeiteten Handschriftenbestände nicht möglich wäre und zudem einen überschaubaren Rahmen sprengen würde ([54]). Die Grenze zwischen Original und Übersetzung wird sich nicht immer scharf ziehen lassen, und es werden notwendigerweise viele Datierungs- und Zuschreibungsfragen offen bleiben. Andererseits soll gerade dem nichtrussischen Leser ein seiner Geisteswelt angepasster, bibliographisch sicher und umfassend orientierender Leitfaden in die Hand gegeben werden, der jedoch neben der Erreichbarkeit der angegebenen Literatur auch gebührend auf vorhandene Übersetzungen Rücksicht nehmen wird.

([52]) S. A. BUGOSLAVSKIJ, *"Russkaja zemlja" v literature Kievskoj Rusi XI-XIII vv.*, in: *Učenye Zapiski Moskovskago Gosudarstvennago Universiteta* 118 (1946), 3-16; A. SOLOVIEV, *Der Begriff "Russland" im Mittelalter*, in: *Studien z. ält. Gesch. Osteur.* I (FS H. F. Schmid), Graz-Köln 1956, 143-168.

([53]) Die bedeutendste theol. Neuedition der letzten 30 Jahre stammt von I. P. EREMIN (Kirill v. Turov, in: *Trudy otdela drevnerusskoj literatury* 11-15; 18). Die beherrschende Persönlichkeit der altruss. Literaturforschung in der UdSSR ist jedoch D. S. Lichačev: vgl. V. ADRIANOVA-PERETC/L. DMITRIEV/JA. LUR'E, *D. S. Lichačev (k 60-letiju so dnja roždenija)*, in: *Russk. lit. 1966*, 3, 233-240; M. A. SALMINA, *Spisok pečatnych trudov akad. D. S. Lichačeva za 1966-1975 gg.*, in: *Kul'turnoe nasledie* (s. Anm. 5), 432-453.

([54]) Vgl. G. PODSKALSKY, *Byz. Reichseschatologie*, München 1972, 64 (Liste der Bibliographien zu slav.-russ. Apokryphen).

Der Aufbau könnte sich bei aller vorgegebenen Verschiedenheit an H.-G. BECKS in Kürze in dritter Auflage erscheinendem Handbuch *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (München 1959) anlehnen, das seit seinem Erscheinen nicht nur zuverlässige Informationen vermittelt, sondern auch die Detailforschnung in Byzantinistik und Slavistik ungemein angeregt hat. In dieser Konzeption müssten die byzantinisch-slavischen literarischen Abhängigkeiten, deren Erforschung trotz aller Bemühungen erst in ihren Anfängen steckt ([55]), ihren besonderen Platz einnehmen. Dies liesse sich am besten bewerkstelligen, wenn neben dem chronologischen Aufbau eine Gliederung nach literarischen Gattungen beibehalten würde, d.h. konkret eine Aufteilung der Autoren nach den Sachgebieten Homiletik, Dogmatik-Polemik, Aszetik, Hagiographie (einschl. der Chronistik), Kirchenrecht und Wallfahrtsberichte. Vorausgehen müsste ein Einleitungskapitel über die Organisation der russischen Kirche, das Verhältnis der Metropolie Kiev zum Patriarchat in Konstantinopel, die Beziehungen von Staat und Kirche, die Bischöfe (kirchliche Geographie) und das Mönchtum; bei diesem Gesamtkomplex kann es nicht darum gehen, bisher Ungesagtes neu zu entdecken, sondern schlicht den Stand der Forschung zu referieren. Unumgänglich dürften auch einige Ausführungen zum kyrillomethodianischen Erbe, der altbulgarischen Übersetzungsliteratur, und ihrer Vermittlung nach Russland sein. Ein abschliessendes Kapitel könnte dann versuchen, die Eigenart der russischen theologischen Literatur der vormongolischen Periode, die bis auf einige Urkunden und vielleicht das Igorlied im Grunde die Gesamtheit der erhaltenen Werke (mit wesentlichen Verlusten kann man nach dem Stand unserer Erkenntnis nicht rechnen ([56])) umfassen würde, zu skizzieren.

Ohne dieser provisorischen Bilanz vorgreifen zu wollen, lässt sich aber jetzt schon sagen, dass die bleibende Bedeutung dieser

([55]) Vgl. zuletzt etwa die Dissertation von F. SIEFKES, *Zur Form des Žitie Feodosija*. Vergleichende Studien zur byz. und altruss. Literatur, Frankfurt/M 1970 (= Frankfurter Arb. z. Slavistik, 12); dazu ergänzend: V. F. DUBROVINA, *K izučeniju slov grečeskogo proischoždenija v sočinenijach drevnerusskich avtorov*, in: *Pamjatniki russk. jazyka. Voprosy issledovanija i izdanija*, Moskau 1974, 62-104. — Aus der älteren Literatur ist vor allem auf das den byz.-slav. Beziehungen gewidmete Lebenswerk I. Dujčevs hinzuweisen.

([56]) Vgl. N. V. VOLKOV, *Statističeskija svedenija o sochranivšichsja drevne-russkich knigach XI-XIV vv. i ich ukazatel'*, S. Peterburg 1897 (= Pamjatniki drevnej pis'mennosti, 123).

Epoche in der grundlegenden Beschäftigung mit den Kirchenvätern in Übersetzung, Adaptation und selbständiger Aufarbeitung paralleler Probleme ([57]) liegt. Das Ergebnis dieser Anstrengungen lässt sich später in seinen Auswirkungen bei den Südslaven (Bulgaren, Serben, Moldauvlachen) verfolgen. Trotz unverkennbarer "Nationalisierung" der altrussischen Literatur im Unterschied zur Internationalität der altbulgarischen, bleibt erstere doch im Verhältnis zur Moskauer Epoche erstaunlich unpolitisch und unpolemisch und damit der Gesamtkirche verhaftet, wenngleich das dogmatische Interesse ([58]) hinter dem praktisch-paränetischen zurückbleibt. Die angeblich mangelnde Zeitbezogenheit, z.B. der Predigten eines Kirill von Turov, hat darum nicht wenigen ideologisch fixierten Historikern herbe Enttäuschung bereitet. Geht man jedoch mit unvoreingenommener Offenheit an die scheinbar unergiebigen Werke heran, dann wird man vielleicht nur mühsam das "typisch" Russische — oft nur eine klischeehafte Verkürzung der Frömmigkeitsvorstellungen des 19. Jahrhunderts — herausfinden können, wohl aber eine aus der erdrückenden kulturellen Übermacht des byzantinischen Reiches erstaunlich schnell zu authentischem Christentum mit dessen Armut und Reichtum aufsteigende Identität eines neuen Volkes in der europäischen Völkerfamilie entdecken.

Frankfurt a.M. Gerhard Podskalsky

PS. Vielleicht darf zum Schluss noch eine Bitte angefügt werden: Es wäre dem Autor eine grosse Arbeitserleichterung, wenn ihm von Fachkollegen einschlägige Sonderdrucke zugesandt werden könnten (Adresse: 6 Frankfurt/M 70, Offenbacher Landstr. 224).

([57]) Am besten lässt sich dies an der Auseinandersetzung mit dem nur allmählich überwundenen Heidentum, dem Phänomen der sog. "Dvoeverie", verfolgen. Byzantinische Vorbilder werden hier auf die russ. Situation übertragen, in Abwandlung u. Ergänzung der heidnischen Götterwelt angepasst: vgl. N. Gal'kovskij, *Bor'ba christianstva s ostatkami jazyčestva v drevnej Rusi*, II, Moskau [2]1913 (= *Zapiski Imperatorskago Moskovskago Archeologičeskago Instituta*, 18); E. V. Aničkov, *Jazyčestvo i Drevnaja Rus'*, S. Peterburg 1914 (= *Zapiski istoriko-filologičeskago Fakulteta Imperatorskago S. Peterburgskago Universiteta*, CXVII).

([58]) Der erste (missglückte) Versuch einer systematischen Darlegung der Kirchenlehre wird Ende des 15. Jahrhunderts im Kampf gegen die Judaisierenden von Iosif Sanin (aus dem Kloster Volokolamsk) in seinem Werk *Prosvetitel'* unternommen.

OCP, XLIV (1978) 170-180.

COMMENTARII BREVIORES

I due discorsi *De pauperibus amandis* di Gregorio di Nissa

Questo lavoro, pensato in occasione del V Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, « Augustinianum », 5-7 maggio 1976) il cui tema era « I problemi sociali presso i Padri », individua, nella rilettura dei discorsi del Nisseno *sull'amore ai poveri*, due principali motivi di interesse che rivelano questi testi quali documenti storici da valutare coerentemente.

Il primo motivo di interesse prende le mosse dall'estrema vivacità e immediatezza del testo: la forza della descrizione — quasi altissima cronaca — di situazioni disastrose della regione, impegna da una parte a una collocazione storica precisa che conduce ad alcuni ritocchi quanto alla datazione; mentre d'altra parte permette di cogliere in maniera realistica e concreta, quale non sempre è possibile attraverso i documenti antichi, quello che fu lo sfacelo, soprattutto delle regioni periferiche dell'impero, nel periodo difficilissimo tra la fine di Valente e gli inizi di Teodosio I.

Da questa collocazione storica, procedendo a un'analisi dei contenuti, emerge il secondo motivo di interesse che è il rapporto dei due discorsi con alcune tematiche, tra le più notevoli, della grande polemica del nisseno con il tardo-arianesimo eunomiano. Tale rapporto inoltre, cronologicamente iniziale rispetto ai trattati *contro Eunomio*, allarga l'area di polemica anti-eunomiana nell'opera del nisseno a scritti il cui genere non è di controversia diretta, costituendo cosí un ambito di mediazione tra la complessa attività controversistica e la non meno complessa situazione e attività circostanziale.

Il primo elemento da prendere in esame sono senza dubbio le circostanze: J. Daniélou data il primo discorso alla quaresima del 382, il secondo alla quaresima del 384 (1).

(1) J. Daniélou, *La chronologie des Sermons de s. Grégorie de Nysse* in *Revue des Sciences Religieuses* 29 (1955) 360; 364.

Ma la datazione del secondo viene proposta dallo stesso Daniélou con tutte le riserve di un'ipotesi incerta ([2]) e quella del primo si fonda sull'ipotesi di un programma di catechesi morale che Gregorio avrebbe fatto per la quaresima del 382, in seguito ad alcuni incidenti a cui si riferisce un altro discorso, quello rivolto « *a coloro che non sopportano i rimproveri* », che viene datato all'inizio del 382 ([3]).

Alcune osservazioni, inducono a un certo spostamento di ottica, sia in quanto alla data, sia in quanto alle circostanze.

Nel primo come nel secondo discorso, non vi sono allusioni a problemi di carattere moralistico, bensí emerge la descrizione di una condizione di vita estremamente drammatica; il tono e il quadro sono omogenei nei due discorsi.

In I 457 B (Van Heck, p. 6) ([4]) la situazione appare nei termini seguenti:

> « In questo tempo noi abbiamo una grande quantità di gente nuda e girovaga. Alle porte di ognuno vi è una folla di deportati. Lo straniero e il profugo non mancano, dovunque si vede la mano protesa a invocare l'elemosina. Per questi l'aria è casa a cielo scoperto; i portici ed i bivii e le parti più deserte dell'agorà sono per essi rifugio; si nascondono nelle grotte come gufi e civette; sono coperti di stracci; i campi sanno a che punto fanno pena; cibo, se qualcosa si ottiene da chi capita; bevanda, le sorgenti come per gli animali; bicchiere, il cavo della mano; dispensa il loro grembo se non è preso da dissenteria e riesce a trattenere ciò che ingeriscono; mensa, le ginocchia contratte; letto, il suolo; bagno, un fiume o una palude, ciò che Dio a tutti ha dato in comune e senza struttura. Fanno una vita raminga per le campagne non perché cosí fossero dall'inizio, ma perché tali sono diventati per la sventura e la necessità ».

Nel secondo discorso, la descrizione è simile e, in alcuni dettagli, ancora più realistica:

> « Vedi uomini girovagare come pecore disperse a cercarsi cibarie; stracci avvoltolati attorno: questo il vestito; il bastone in mano: questa l'arma, questo il veicolo di trasporto; e neppure

([2]) *Ved. ibidem*, p. 364

([3]) *Ibid.* pp. 359-360.

([4]) I due discorsi sono in PG 46, 453-489; si fa riferimento all'edizione moderna di A. Van Heck, *Gregorii Nysseni De pauperibus amandis*, Leiden, 1964.

riescono a stringerlo con le dita, ma è legato alle palme della mano con dei lacci; una bisaccia lacera e un tozzo di pane guasto per la muffa e per la putredine: il fuoco, la casa, il giaciglio, il letto, la dispensa, la mensa e tutto ciò che serve per la vita, è questa bisaccia » (5).

E continua per lungo tratto, in tono vivissimo la descrizione drammatica di questi uomini che creati a immagine di Dio sono ridotti e trattati come bestie (6). Infine il riferimento personale:

> « Più volte ho pianto al triste spettacolo, più volte ho avuto disgusto della stessa natura umana; e anche ora, al solo ricordo sono sconvolto. Ho visto sofferenza che veramente desta compassione, ho visto uno spettacolo veramente lacrimevole: uomini che giacciono lungo la strada di transito, ma neppure si possono dire uomini, piuttosto resti infelici di uomini che solo per alcuni segni e indizi permettono di fare un atto di fede che sono uomini. Dei caratteri della natura non ne resta loro nessuno per riconoscerli come uomini. Da se stessi si odiano; da se stessi detestano il giorno della loro nascita e veramente non a torto detestano quel giorno che fu l'inizio per loro di una tale vita. Uomini che non si azzardano a denominare se stessi con il nome comune, affinché per la comunanza del nome, la comune natura a causa loro non sia ingiuriata » (7).

(5) II, 477 A (Van Heck, pp. 25-26).

(6) II, 477 A-C (Van Heck, p. 26): « Come è possibile non pensare chi è colui che si trova in queste situazioni? È uomo fatto a immagine di Dio, che ha ricevuto il mandato di signoreggiare la terra e che ha il dominio sugli animali. È questi colui che è giunto a tal punto di calamità e di abbassamento da non esser chiaro ciò che appare, e i segni che si colgono di lui non sono nè propriamente di uomo, nè di alcun altro animale: se lo paragoni a un uomo l'immagine umana rifiuta quella deformità; se cerchi la similitudine con qualche altro animale irragionevole, neppure questa somiglianza risulta possibile in base a quanto appare. Soli, guardano a sè soli e si ritrovano tra loro per la somiglianza della sofferenza; sono guardati da tutti ma tra di loro non si guardano al di là della stretta necessità; dovunque espulsi formano una popolazione a parte, convergendo tutti insieme tra loro. Vedi i tristi coreuti che formano questo coro di pianto e di lamento: come proclamano le loro stesse calamità; quale spettacolo offrono, in se stessi, della natura deturpata; come alcuni, quasi prestigiatori, fanno mostra a coloro che arrivano dei loro vari morbi? ... ».

(7) II, 477 D-480 A (Van Heck, pp. 27-28).

In questa descrizione della situazione viene fatto un passo ulteriore: tra i poveri, le cui condizioni tragiche sono state descritte, vi sono alcuni ancora più bisognosi e questi sono gli ammalati (8). Nel secondo discorso anzi, è la situazione dei malati quella sulla quale si insiste continuamente: dopo aver drammaticamente delineato la condizione generale dei poveri, il discorso è condotto e in certo modo limitato ai malati (9) la cui sofferenza viene ampiamente descritta (10) in termini che con molta probabilità lasciano intendere che si tratti di lebbra (11).

La seconda osservazione è che anche il rimedio che si propone è molto pratico; come una mobilitazione per un momento di vera emergenza: che ognuno si preoccupi di prestar cura ai suoi vicini (12) e che non si pensi che siano tenuti a dare solo quelli che possiedono molto, perché di fatto ognuno ritiene se stesso povero; ma che ognuno dia qualcosa e dal poco di ciascuno risulterà sollevata la calamità dello sventurato (13).

(8) I, 460 A (Van HECK, p. 8): « Colui che è povero e malato è doppiamente povero: i poveri che stanno bene di salute, infatti, vanno di porta in porta e bussano da quelli che hanno, siedono nei crocicchi delle strade e interpellano implorando tutti i passanti. Quelli invece che sono ammalati, chiusi in angusti alloggi, anzi in angoli angusti, come Daniele nella fossa, aspettano te, che ti presenti come Abacuc, benigno e premuroso verso il povero ».

(9) II, 473 D (Van HECK, pp. 23-24).

(10) II, 476 A-B (Van HECK, p. 24): « Vedi l'uomo trasformato in quadrupede per la gravità della malattia e rimasto privo delle unghie, tiene in mano pezzi di legno e imprime un nuovo genere di orme sui sentieri umani. Chi potrebbe riconoscere da quei segni il passaggio di un uomo? L'uomo fatto per stare eretto e guardare il Cielo, a cui la natura ha dato le mani per agire, è prostrato a terra e diviene quadrupede e poco manca perché sia realmente un essere irrazionale (...) ».

(11) Il Van HECK dedica un'ampia nota nel suo Commento all'identificazione del morbo: dall'esame dei termini in cui il Nisseno descrive la condizione di questi uomini; dal confronto di dati con testi dello stesso Nisseno, di Basilio e del Nazianzeno, dimostra trattarsi di lebbra: ved. A. Van HECK, *ed. cit.*, pp. 115-118.

(12) I, 457 D (Van HECK, p. 7, 23): «Ἕκαστος περιεργαζέσθω τοὺς γείτονας».

(13) I, 460 B (Van HECK, p. 8): « Tu dici: sono povero anch'io. E sia; ma tu dà! Dà ciò che hai. Dio non chiede al di là delle proprie forze. Tu dai un po' di pane, un altro un bicchiere di vino, un altro un vestito, e così con un po' di solidarietà è sollevata la miseria di uno. Neppure Mosè ricevette da uno solo il necessario per il tabernacolo, ma da tutto il popolo (*Ex.* 36, 5-7) (...). Vedi come il quadrante della vedova superò le offerte dei ricchi? Quella esaurì tutto ciò che aveva; mentre questi

Lo stimolo per una decisione generosa all'atteggiamento di disponibilità che viene richiesto, è basato su tre ordini di riflessioni condotte senza mezzi termini: — siamo tutti uguali come uomini e perciò di fatto dobbiamo essere solidali; — Dio ha creato i beni per tutti; — chi soffre, è immagine privilegiata di Cristo.

Anche questi motivi si articolano in modo omogeneo tra il primo ed il secondo discorso, con una particolare accentuazione, nel secondo, dei temi dell'uguaglianza (14) e dell'incertezza della condizione umana (15), temi più consoni alla situazione di epidemia; mentre nel primo vengono accentuati il tema del fondamento dell'uguaglianza in Dio creatore e padre di tutti, per cui è usurpazione il trattenere i beni che Egli ha creato per tutti (16); e il tema che il povero è πρόσωπον di Cristo (17).

---

ben poco hanno perso dei loro beni (*Mc.*, 12, 42-44). Non dimenticarti di questi poveri che giacciono come se non valessero nulla. Pensa chi sono e troverai la loro definizione: rappresentano la persona del nostro Salvatore ».

(14) II, 481 B-C (Van HECK, p. 30): « Giova ricordare chi siamo e intorno a che cosa riflettiamo: quando parliamo di uomini bisogna ricordare che siamo uomini e che rispetto a loro niente abbiamo di diverso al di là della comune natura. Unica è l'entrata alla vita (*Sap.* 7, 6); unico il mezzo di vita per tutti; il vitto e la bevanda; la forza di vita è la stessa, la conformazione dei corpi è unica e unica è la fine della vita (*Sap.*, ibid.) ».

(15) II, 476 D (Van HECK, pp. 25) « Non puoi prevedere niente del futuro: mentre compiangi il male nel corpo di un altro, pronunci la sentenza di precarietà per tutta la natura; e tu sei partecipe di questa stessa natura insieme con tutti (...) ».

(16) I, 461 C-D (Van HECK, pp. 10-11): « È chiaro che innanzitutto è lo stesso Dio l'autore e il creatore di tutte le cose buone e delle stesse opere buone (...) Nutre la vita e nel tempo opportuno dà la bevanda all'assetato; fa crescere per noi animali di diverso genere, per fornire all'uomo un benefico nutrimento e le pelli da cui traiamo la lana che offre protezione e da cui facciamo le nostre calzature. Vedi come il primo a fare del bene è Dio che nutre l'affamato, dà da bere all'assetato e veste l'ignudo (...) ». *Cfr.* anche 464 C (Van HECK, p. 12) e ancora 465 B (Van HECK, p. 13-14): « Non riteniamo tutto per noi, ma vi sia parte anche per i poveri, prediletti da Dio: tutto infatti è di Dio che è Padre comune. Noi siamo fratelli come persone della stessa famiglia; tra fratelli, la miglior giustizia vuole che ci si divida l'eredità (...) e se capita che uno dei fratelli si erge a padrone e vuole escludere i fratelli da una parte dell'eredità — che sia anche la terza o la quinta parte — questi è un duro tiranno; un barbaro selvaggio, una belva irriducibile che solo con la bocca divora delicate vivande, ma per il resto è più feroce delle stesse belve ». *Cfr.* anche GREG. NAZ., *Or.* XIV, *De pauperum amore*, PG 35,888 A-892C.

(17) I, 460 B (Van HECK, pp. 8); ved. sopra nota 13.

Inoltre, nel primo discorso, all'inizio, viene ribadito il senso del digiuno cristiano in quanto motivato dalla disponibilità verso chi non ha, e ciò sembra ambientare il discorso in clima quaresimale ([18]).

Tale introduzione si conclude con l'esplicita citazione di *Isaia* 58, 6-7: «Sciogli le catene dell'ingiustizia, togli i legami dei contratti violenti. Spezza il tuo pane all'affamato e introduci in casa tua il povero senza tetto».

Da queste prime osservazioni a carattere interno emerge la omogeneità dei due discorsi per quanto riguarda le tematiche in riferimento alla situazione. È pensabile quindi una vicinanza cronologica. L'elemento più emergente appare il riferimento a deportati (αἰχμάλωτοι) e a profughi o sfollati ([19]), nonché all'epidemia di un male dipendente dalle condizioni di estrema indigenza. Ripetutamente viene detto, inoltre, che questo triste spettacolo è palese in città, ma che ha impressionato soprattutto nelle campagne, lungo le strade di comunicazione ([20]).

Nel primo autunno del 378, dopo la disfatta e la morte dell'imperatore Valente, il Nisseno poté tornare nella sua sede ([21]), mentre le condizioni generali, al culmine di anni di gravissima crisi economica e sociale ([22]), erano giunte allo sfacelo a causa della guerra gotica ([23]).

I due discorsi potrebbero essere non lontani da questo momento, pensando alla quaresima del 379 come data probabile per il primo e a un momento non distante per il secondo, presumibilmente l'estate dello stesso anno ([24]).

([18]) I, 453 C - 457 A (Van HECK, pp. 4-6).

([19]) *Cfr.* I, 457 B (Van HECK, p. 6); vedi sopra pp. 171-173.

([20]) *Cfr.* soprattutto II, 480 A (Van HECK, pp. 27-28); vedi sopra pp. 171-173.

([21]) Come è noto, Gregorio si era dovuto allontanare dalla sua sede nel 376, oggetto delle manovre del vicario imperiale del Ponto, Demostene (cfr. BASIL. *epp.* 225; 237: COURTONNE, vol III, pp. 21 ss.; 56). Del ritorno a Nissa e della calorosa accoglienza che vi ricevette è testimonianza l'*ep.* 6 di Gregorio (PASQUALI, 34-36).

([22]) *Ved.* S. MAZZARINO, *Aspetti sociali del IV secolo*, Roma, 1951; IDEM, *L'Impero romano*, vol. III, II ed., Roma-Bari, 1976.

([23]) Su quella che fu la situazione di sfacelo al momento che con la morte di Valente (9 agosto 378) si concluse la guerra gotica, *ved.* S. MAZZARINO, *Trattato di storia romana*, Roma, 1962, pp. 476-77.

([24]) Anni dopo, già sotto Teodosio, nel 382 o 384, come propone J. DANIÉLOU (vedi sopra p. 170), probabilmente non sarebbe stata descritta la situazione in termini così drammatici. A. Van HECK, l'editore moderno delle due orazioni, non affronta esplicitamente il problema della

Il *discorso contro gli usurai*, infine, è richiamo necessario per l'affinità di tema con le due orazioni: è tutto impostato infatti sulla devitalizzazione del senso della proprietà in quanto fonte di sicurezza basata sull'accumulo a scapito dei bisognosi e, conseguentemente, sulla necessità di dare, sentendosi solidali con chi soffre, nella fraternità cristiana ([25]). Il discorso contro gli usurai è datato dal Daniélou, alla quaresima del 379 ([26]).

Un secondo ordine di osservazioni si è rivelato concomitante con quanto proposto fin qui e costituisce il secondo motivo di interesse storico dei testi in esame. Si tratta del tema del giudizio, sull'esegesi di *Mt.* 25,31 ss. Il v. 40 del cap. 25 di *Mt*: « ogni volta che lo aveva fatto a uno di questi ... » costituisce il titolo stesso del secondo discorso e l'intera pericope evangelica ne è l'argomento di fondo principale, tanto che potrebbe essere chiamata *omelia su Mt. 25,31 ss.*; ma è motivo teologico ricorrente anche nel primo discorso ([27]).

La descrizione solenne del giorno del Figlio dell'uomo, assiso in trono tra gli angeli, apre il secondo discorso ([28]) e immediatamente si centra sul « venite benedetti del Padre mio » (*Mt.* 25,34), e « andate, maledetti, nel fuoco eterno » (*Mt.* 25,41) ([29]). Quindi enumera esplicitamente le difficoltà di carattere esegetico, teologico e filosofico che il testo di Matteo presenta: — in che modo si debba intendere questo *ritorno* del Figlio dell'uomo, avendo Egli detto « ecco sarò con voi tutti i giorni » (*Mt.* 28,20). — Se in « lui viviamo, ci muoviamo e siamo » (*Act.* 12,28), come si può dare che colui che abbraccia tutto, possa escludere da sé quelli che Egli stesso comprende? — E inoltre,

---

datazione, ma stabilisce alcuni parallelismi letterari in base ai quali l'*Or. de pauperum amore* di Greg. Naz. dipenderebbe dalla II del Nisseno, così come alcune espressioni dell'orazione funebre per Basilio dello stesso Nazianzeno (cfr. A. Van Heck, *ed. cit.*, pp. 120-124).

Le osservazioni del Van Heck, se da una parte spostano la datazione dei due discorsi del Nisseno, o almeno del secondo, parecchio più indietro rispetto alla datazione proposta da Danielou (vedi sopra p. 171) tuttavia, per le ipotesi a catena in cui si risolvono, risultano alquanto forzate.

([25]) L'*Or. contra usurarios* è in PG 46, 433-452 Vedi soprattutto 445 A ss.

([26]) *Cfr.* J. Daniélou, *art. cit.* pp. 348-349.

([27]) *Cfr.* I, 460 D-461 B (Van Heck pp. 9-10); I, 469 B-C (Van Heck, pp. 17-18).

([28]) Cfr. II, 472 A-B (Van Heck, pp. 21-22): cfr. A. Van Heck, *ed. cit.*, commento *ad locum*, pp. 103-104.

([29]) II. 472 B-C (Van Heck, p. 22).

quale sarà questa sua cattedra, se non ha corpo materiale e questa sua manifestazione, se è invisibile e la sua forma, se è privo di ogni delimitazione e il suo stare in trono, se è immenso?

E vengono usati qui i termini tradizionali: ἀσώματος, ἀόρατος, ἀχώρητος (30).

Queste e altre difficoltà più grandi potrebbero essere poste, dice il Nisseno, che sarebbero degne di spiegazione, ma che esplicitamente e di proposito egli omette scegliendo di fare un discorso di bene comune, piuttosto che una confutazione di errori da respingere (31). E quindi continua agganciando tutte le descrizioni della situazione presente e l'esortazione alla carità a *Mt.* 25,35 congiunto con 25,40:

> « Ho avuto fame, ho avuto sete, sono stato forestiero, nudo e malato e in carcere. Ogni volta che l'avete fatto a uno di questi piccoli, l'avete fatto a me » e quindi dice: « Venite benedetti del Padre mio » (32).

Più avanti poi, viene presentata la condanna, con le parole di *Mt.* 25,41 congiunto con 25,45:

> « Andatevene lontano da me, nel fuoco eterno: ogni volta che non lo avete fatto a uno di questi », dice, « non lo avete fatto a me » (33)

e mentre si dichiara solennemente che qui è la « somma dei comandamenti » viene ribadito il principio di fondo: è lo stesso Signore che ordina in virtù delle cose che Egli stesso ha elargito (34).

L'immagine escatologica viene congiunta all'immagine creazionale; la fine al principio: lo stesso è il Dio dell'inizio e della fine, in Gesù Cristo, edificatore della città alla quale tendiamo (35) e alla quale giungeremo, resi dalla carità simili a Dio, come *in principio* (36).

(30) II, 472 C - 473 A (Van Heck, p. 22) e commento pp. 107-108.

(31) II, 473 A (Van Heck, p. 22-23): « ὅπως δ' ἂν μὴ εἰς τὴν τῶν ἀποβλήτων ἀπωσθείημεν τάξιν, πρὸς τοῦτο, καθὼς ἂν οἷός τε ὦ, πρὸς τὸ κοινὸν κέρδος τρέψω τὸν λόγον ».

(32) II, 473 C (Van Heck, p. 23).

(33) II, 484 A (Van Heck, p. 31).

(34) II, 484 B (Van Heck, p. 32).

(35) II, 489, B (Van Heck, p. 37): « (...) ἡ πόλις (...) ἡ μεγάλη, ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργός ἐστιν ὁ Θεὸς ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν ».

(36) I, 464 D - 465 A (Van Heck, p. 13).

Questo secondo nucleo di osservazioni interne ai testi in esame, permette il collegamento con alcuni avvenimenti importanti e conseguentemente con altri scritti del Nisseno in coerenza di sviluppo teologico.

A poco tempo prima della morte di Basilio, avvenuta il primo gennaio 379, risalgono i primi due libri dell'*Apologia dell'Apologia* di Eunomio. È datazione stabilita dallo Jaeger in base all'*ep.* XXIX del Nisseno al fratello Pietro, dell'inverno del 380 ([37]). Di questo scritto di Eunomio resta a noi testimonianza attraverso l'opera del Nisseno contro Eunomio: in particolare, il primo trattato del Nisseno confuta il primo libro di questa seconda *Apologia* di Eunomio; il secondo trattato del Nisseno, confuta il secondo libro dello scritto di Eunomio. Fino al riordinamento operato dallo Jaeger, questo secondo trattato del Nisseno contro Eunomio, era tramandato, dal tempo di Fozio, come ultimo dei tredici tradizionali libri del Nisseno contro il discepolo di Aezio; tra il V e VI sec. era stato addirittura omesso.

Tale emarginazione sembra dovuta alla difficoltà di questo trattato che lo dovette rendere impopolare e di scarso interesse nei monasteri ([38]). Ora, il trattato del Nisseno ci testimonia che il secondo libro della seconda *Apologia* di Eunomio, contestava l'uguaglianza del Figlio con il Padre, puntando sui problemi che, mediante la sua logica, emergevano dai temi del giudizio, degli ultimi tempi e dell'eternità futura ([39]).

Eunomio confuta testi di Basilio contro di lui ([40]) e puntando sul fatto che il Figlio è incorruttibile, ma non ingenito, opera una scissione tra il *principio* e la *fine* ([41]) basata su una frattura di fondo tra la vita che non ha principio, quella dell'*ingenerato*, cioè il Padre, e la vita che non ha fine intesa nel senso di un susseguirsi di secoli;

([37]) Cfr. W. Jaeger, *Contra Eunomium Libri*, 2ª ed. Leiden, 1960, vol. II, *Prolegomena* pp. VII ss.; *ep.* XXIX, Jaeger, vol. VIII, 2, p. 87; *cfr.* E. Cavalcanti, *Studi eunomiani*, Roma, 1976, p. 69.

([38]) Sull'ordine dei trattati del Nisseno contro Eunomio, *ved.* E. Cavalcanti, *Studi eunomiani*, *op. cit.* pp. 67 ss.

([39]) Cfr. Greg. Nyss. *Contra Eun.* II (= XII B Migne), PG 45, 1020 D (Jaeger, vol. I, p. 322).

([40]) *Ved.* Greg. Nyss. *Ibid.* 1080 B (Jaeger, vol. I, p. 374) dove ci si riferisce a Basil. *C. Eun.* I, PG 29, 525 BC.

([41]) Greg. Nyss. *ibid.*, 1080 D-1081 A ss. (Jaeger, vol. I, pp. 374-375).

ma ha principio, la vita cioè del Figlio [42]. E poiché per lui le operazioni non sono espressive della sostanza, gli attributi di *luce*, *verità*, *giudice*, *re*, *principe della pace*, *padre del secolo futuro*, esprimono operazioni, non essenza; non sono della categoria di Dio: la loro portata quindi è relativizzata [43].

Il Nisseno, attraverso tutto il trattato, va operando una complessa confutazione, secondo la quale dimostra la necessità di una retta interpretazione di un linguaggio che per forza di cose è sempre antropomorfico e per ciò stesso non è possibile distinguere quando il nome si riferisce all'essenza e quando all'operazione [44]. Tra il Padre e il Figlio vi è la comunicazione di nomi che corrisponde all'unità sostanziale della natura [45]. L'economia della salvezza, tra la prima e la seconda creazione [46] fino alla pienezza [47], è segnata da questa *unità*. La portata del tema così accentuatamente proprio del Nisseno

[42] *Ibid.* 1081 D (Jaeger, vol. I, p. 376). Di seguito (coll. 1084-1085, Jaeger vol. I, pp. 376-380), il Nisseno affronta il problema dell'immaterialità della forma, secondo quelli che aveva additato come i problemi che possono essere sollevati riguardo al giudizio nel *I Discorso sull'amore ai poveri*, vedi sopra pp. 176-177.

[43] *Ved. ibid.* 1021 A ss. (Jaeger, vol. I, p. 322 ss.).

[44] *Ved.* in particolare *ibid.* 1024 A-B (Jaeger, vol. I, p. 324) e soprattutto 1025 C-1028 C ss. (Jaeger, vol. I, pp. 326-328 ss.).

[45] *Ibid.*, 1033 D-1036 A ss. (Jaeger, vol. I, pp. 333-334 ss.).

[46] Eunomio, oltre alla polemica su ἀγέννητος insiste anche sul concetto di ἀτελεύτητον. Il Figlio sarebbe ἄφθαρτος non ἀτελεύτητος, in quanto γέννητος (ibid. 1085 D: Jaeger, vol. I, p. 380); solo l'ἀγέννητος cioè il Padre è ἀτελεύτητος (ibid).

Gregorio rovescia il ragionamento: colui che non conosce la morte, anzi è la stessa vita (*Joh.* 11,25), deve di conseguenza essere anche senza principio (ibid. 1089 A-C: Jaeger, vol. I, pp. 381-382) e, nella linea di un linguaggio che è comunque imperfetto, vengono ad essere intercambiabili termini come:

προαιώνιος — ἄναρχος

ἀτελεύτητος καὶ ἀσώματος — ἄφθαρτος

(*ibid.*, 1105 A ss.: Jager vol. I, p. 395). È la nascita umana del Cristo che si inserisce nell'umana genealogia creaturale, come testimonia in particolare l'evangelista Luca, quando dice che fa la genealogia *secondo la carne* (*Lc.* 3, 23 ss.) (*ibid.* 1116 D-1117 B: Jaeger, vol. I, pp. 404-405).

[47] La venuta del Figlio, nel giudizio, nonostante le confutazioni, lo attesta come Re e Dio e Padre del secolo futuro: *ibid.* 1020 D-1021 A (Jaeger, vol. I, p. 322).

dell'*unità* profonda tra *il principio* e *la fine* ([48]), in uno svolgimento teologico che è storico-salvifico, risalta ancora una volta come superamento di ogni sistema inficiato di dualismo.

Tale superamento è a sua volta, fondamento di una vigorosa teologia della storia che è intesa come progresso, verso la pienezza ([49]).

I singoli momenti storici, di conseguenza, i più precari in particolare, come risalta dalle omelie qui prese in esame, impegnano un uomo la cui dignità di partecipe della vita stessa di Dio ([50]), non lascia possibilità di mezzi termini o di attenuazioni su temi quali la giustizia e la solidarietà.

In conclusione le due omelie *sull'amore ai poveri*, si presentano come uno scritto a monte della grande attività antieunomiana svolta dal Nisseno durante i primi anni dell'impero di Teodosio I; si presentano quindi, come la testimonianza vivissima del momento culminante della crisi economica, sociale, politica della fine degli anni '70 del IV secolo, all'inizio del forte impegno ecclesiale e sociale, che dopo la morte di Basilio, portò il Nisseno e altrove il Nazianzeno, ad essere protagonisti della storia delle loro regioni.

Su questa base i due discorsi del Nisseno si collocano anche nella storia dell'esegesi di *Mt.* 25,31 ss., acquistando un posto di notevole importanza e originalità tra l'esegesi origeniana a *Mt.*, quella crisostomiana e l'*opus imperfectum in Mathaeum*, per la storia della teologia del giudizio.

Elena Cavalcanti

([48]) *Cfr.* i temi centrali dei trattati contro Eunomio, E. Cavalcanti, *Studi eunomiani*, *op. cit.*, soprattutto pp. 73 ss.

([49]) *Ved.* E. Cavalcanti, *Teologia trinitaria e teologia della Storia in alcuni testi di Gregorio di Nissa*, in *Augustinianum* 1 (1976) 117-124.

([50]) *Cfr.* sopra p. 177 e *ved.* in particolare *Contro Eunomio* IV (= libro II Migne) PG 45, 717 C; 720 AB (Jaeger vol. II, pp. 141; 142).

OCP, XLIV (1978) 181-189.

Nota su di una raffigurazione del Pantocrator a Dečani

Nella facciata occidentale del pilastro sud-ovest della chiesa del monastero di Dečani, si trova un'immagine di Cristo Pantocrator con una spada a doppio taglio fra le mani (1).

L'immagine è contornata da una cornice rosso-ocra con una linea bianca nella parte interna; e forma, insieme ad altre figure iconiche, un fregio continuo lungo il pilastro, secondo la caratteristica disposizione iconografica dell'epoca (2). I Santi che fanno parte di questo fregio sono: Cristino, Niceta, Olbiano, Acacio, Patermuzio, Romano, Crisogono, Alessandro, Stefano il giovane, Artemone, Giacinto, Celso, Protasio, Gervasio, Simeone di Serbia, Giustino, Maria col Bambino, Giorgio e Procopio (3).

Abbiamo voluto riportare l'elenco dei Santi, rappresentati sullo stesso pilastro, per mettere in evidenza la disposizione iconica e l'indipendenza o mancanza di relazione fra un personaggio e l'altro.

(1) Vl. R. Petković, *Манастир Дечани*, Београд 1941, 2ª parte, p. 24. Album tav. CLV,2. Id., *La peinture serbe du moyen-âge, II*, Beograd 1934, pp. 41-7. *Cfr.* D. I. Pallas, *Die Passion und Bestattung Christi in Byzanz*, München 1965, pp. 127-8.

(2) *Cfr.* V. Lazarev, *Storia della Pittura bizantina*, Torino 1967, p. 354. Sv. Radojčić, *Geschichte der Serbischen Kunst*, (*von der Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*), Berlin 1969, pp. 67-70 per l'architettura di Dečani, pp. 78-84 per la pittura. Questa opera è molto utile per la bibliografia alla fine di ogni capitolo.

(3) *Cfr.* Petković, *Манастир*, *op. cit.*, 2ª, p. 75. Id., *La peinture serbe*, *op. cit.*, p. 43. Per i Ss. si veda: ΣΥΝΑΞΑΡΙΣΤΗΣ, ΑΘΗΝΗΣΙ 1968. Inoltre: *Dionisio di Fourna, Manuel d'Iconographie Chrétienne*, curato da Papadopoulos-Kerameos, St. Pétersbourg 1909. In ambedue queste opere non è presente Cristino. P. Naruszewicz, *Benedetto, Giovanni, Isacco, Matteo e Cristi(a)no*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1962, vol. II, cll. 1216-8. Tuttavia ci sembra alquanto inverosimile si possa trattare della raffigurazione del Santo appartenente a questo gruppo di martiri; saremmo più propensi a vedere una mascolinizzazione della Martire o della Megalomartire Cristina.

Il Cristo Pantocrator di cui ci occuperemo in modo specifico, è a figura intera e si staglia su di uno sfondo blu oltremare, (i nomi dei colori sono meramente indicativi), fino all'altezza delle anche, che diventa di un verde smeraldo chiaro per la restante metà inferiore.

Poggia i piedi su di un podio-cuscino purpureo (4).

Il giallo-oro è il colore predominante di tutta la figura. L'aureola, ocra-gialla, è contornata da una linea bianca, in essa sono appena visibili le righe che la rendono crociata.

Al posto, però, della tradizionale scritta ὁ ὤν, vi è accennato un motivo ornamentale che doveva consistere, (poichè è appena visibile), in quattro perle ed una pietra quadrata al centro, in ciascuno dei tre bracci della croce.

Solo la spada si stacca dal colore predominante in tutta la rappresentazione, essendo ottenuta con linee bianche e grigio-chiare. L'immagine potrebbe dare l'impressione di essere stata ultimata soltanto nelle sue parti ' vitali ', cioè il capo e gli arti (5), mentre le vesti sembrerebbero solo abbozzate: in esse infatti è molto evidente il disegno ottenuto mediante incisione, secondo il metodo tradizionale, e poi calcato da pennellate di ocra rossa oppure di terra d'ombra bruciata a seconda delle parti più scure o più chiare. E non vi è alcuna distinzione di colore fra la tunica ed il mantello, essendo tutto di un unico colore: ocra gialla tagliato dalle varie pieghe.

Il dipinto, tuttavia, non è incompiuto; mostra anzi, con l'uniformità del colore fra la tunica ed il mantello, l'intento di rappresentare il Cristo dopo la resurrezione. Si tratterebbe, cioè, del Cristo trasfigurato, del Cristo ' celeste '. Infatti si nota lo stesso fenomeno nelle rappresentazioni della Trafigurazione sul Tabor, oppure nella Discesa agli Inferi e qualche rara volta anche nell'Ascensione (6).

Nel nostro caso, l'oro delle vesti e la porpora del cuscino sotto i piedi dovrebbero conferire all'immagine l'idea di maestà ripresa dalle rappresentazioni imperiali bizantine. Il viso è di una perfezione miniaturistica: il trattamento dei capelli e della barba è tipicamente quello di un'icona.

(4) Petkovič, *Манастир*, *op. cit.*, 2ª, p. 24. Ci rimettiamo alle parole di questo studioso, dato che la parte inferiore è molto deteriorata, e quindi poco leggibile.

(5) *Ibidem*; per quanto riguarda i piedi, il Petkovič ci dice che erano visibili, al suo tempo, soltanto alcune dita del piede sinistro.

(6) *Cfr.* anche nel ' *noli me tangere* '. Petkovič, *op. cit.*, Album tav. CCVI.



I capelli, a casco striato da lumeggiature, non sono privi di una raffinata bellezza, anche se forse un po' accademica. La barba, poi, nei suoi graduali passaggi dall'incarnato al pelo, dimostra nell'autore una maestrìa non comune, che, per esempio, non riscontriamo negli altri santi barbuti dello stesso pilastro, eccezion fatta per il volto di Niceta, che riprende gli stessi lineamenti del Cristo (7).

A questo punto sorge spontanea la domanda: quale può essere la relazione fra la nostra rappresentazione e le altre pitture della stessa chiesa, e quale può essere il rapporto con le ' scuole ' pittoriche esistenti nella stessa epoca nell'ambito balcanico e bizantino?

La risposta è tutt'altro che facile, quindi reputiamo necessario accennare a grandi linee alla storia serba e riprendere le posizioni di vari studiosi relativamente al gioco delle influenze artistiche che la Serbia ebbe intorno alla prima metà del sec. XIV.

Dečani fu fondata e prese il nome da Stefano Uroš III Dečanski (1321-1331), ma a farla decorare pare sia stato il figlio, Stefano Dušan (1331-1355), nel periodo di massima espansione del regno serbo (8).

Naturalmente, in questi anni fortunati per il giovane regno serbo, si registra anche un rifiorimento artistico.

Il Petkovič (9) sostiene che tale fioritura è da ascrivere sopratutto ad influenze occidentali e non a maestri greci. Storicamente, però, vi è da registrare un crescendo nella tendenza verso Oriente (Bisanzio) del regno serbo. Infatti, da piccolo stato adriatico, quale era quello di Stefano il Primo Coronato intorno al 1228, vediamo che con Stefano Uroš II Milutin (1282-1321), prima, e sopratutto con Dušan poi, il regno di Serbia si espande verso Oriente fino a tendere alla conquista della stessa Constantinopoli (10).

Quindi, a causa dei continui contatti con Bisanzio, anche negli intervalli di belligeranza, assistiamo ad una permanente grecizzazione della corte serba, già dal tempo di Milutin, avendo questi, tra

(7) PETKOVIČ, *Манастир*, *op. cit.*, 2ª, p. 25, tav. CLI.

(8) Il 16 Aprile del 1346 Dušan fu incoronato imperatore dal patriarca serbo. *Cfr.* G. OSTROGORSKY, *Storia dell'Impero bizantino*, Torino 1968, pp. 472-3. FR. MIKLOSICH, *Monumenta serbica spectantia Historiam Serbiae Bosniae Ragusii*, Viennae 1858, n. LXXXIII (1330), pp. 88-101, (è riportato l'atto di fondazione del Monastero di Dečani da parte di Uroš III).

(9) A. XYNGOPOULOS, *Thessalonique et la peinture macédonienne*, in Ἑταιρεία τῶν Μακεδονικῶν σπουδῶν ἵδρυμα μελετῶν χερσονήσου τοῦ αἵμου 7, Athènes 1955, p. 47 e ss. *Cfr.* PETKOVIČ, *La peinture serbe*, *op. cit.*, p. 18.

(10) *Cfr.* OSTROGORSKY, *op. cit.*, p. 473.

l'altro, sposato la figlia di Andronico II Paleologo (1282-1328). La bizantinizzazione culturale del regno giunse, poi, al suo acme sotto il regno di Dušan, quando costui conquistò tutta la Grecia continentale, eccetto Tessalonica, fino all'istmo di Corinto (11).

Ora, per quanto riguarda il periodo del regno di Milutin, lo Xyngopoulos sostiene che molti artisti greci erano presenti in Serbia, e che furono essi, assieme a maestranze locali, il lievito che fomentò il rifiorimento dell'arte in Serbia. Lo studioso greco asserisce inoltre che questi artisti greci provenivano da Tessalonica e giustifica tale asserzione col fatto che in questa città risiedette a lungo Irene (Jolanda di Monferrato), moglie di Andronico II e suocera di Milutin, a cui, a quanto pare, il kral rese più volte visita (12).

A tali considerazioni aggiungiamo il fatto che Giovanni Paleologo, nipote di Andronico II e genero del grande Logoteta Teodoro Metochite, era suocero di Uroš III Dečanski, e che morì (1327) alla corte di Skoplje (13).

Quindi, nel primo trentennio del sec. XIV la Serbia è stretta tanto a Costantinopoli quanto a Tessalonica da legami politico-culturali.

Questi continui contatti avranno sicuramente esercitato un certo stimolo nelle maestranze serbe e generato delle ' scuole ' artistiche, che facevano capo ad influssi metropolitani e tessalonicensi (14).

In tale ottica è da collocare la nascita dei dipinti di Dečani. Invece, quasi tutti gli studiosi, dal Petkovič al Radojčič ed allo Xyngopoulos, sono propensi a considerare Dečani come il monumento tipico di maestranze influenzate dall'Occidente e sopratutto dall'Italia (15).

Questa influenza occidentale sarebbe rappresentata dai pittori di Kotor (Cattaro) che decorarono Dečani: di uno di essi, ' Sergio il peccatore ', appare più volte la firma (16).

(11) *Ibid.*, pp. 444-5. M. Vasič, *L'Hésychasme dans l'église et l'art des Serbes du Moyen-âge*, in Th. Uspenskij, *l'Art Byz. chez les Slaves*, Paris 1932, vol. I, p. 110 ss. *Cfr.* L. Mavromatis, *La Serbie de Milutin entre Byzance et l'Occident*, Byzantion 43 (1973), pp. 120-150.

(12) Xyngopoulos, *op. cit.*, pp. 41-2 ss.; Vasič, *op. cit.*, pp. 113-4.

(13) *Cfr.* Ostrogorsky, *op. cit.*, p. 454.

(14) *Cfr.* Vasič, *op. cit.*, p. 115.

(15) Sv. Radojčič, *О сликарству у Боки Которској*, in: *Spomenik* CIII (Nova Serija 5), Beograd 1953, p. 54ss. *Cfr.* Xyngopoulos, *op. cit.*, pp. 58-62. Petkovič, *La peinture serbe*, *op. cit.*, pp. 41-2.

(16) G. Mano-Zissi, *Један запис капитела из Дечана. Испод фрескослике*

Sebbene sia dimostrata l'attività di questi pittori a Dečani, non si può, tuttavia, escludere la presenza di altri pittori di provenienza o di influenza diversa. Infatti un tentativo di classificazione delle varie tendenze fu compiuto da Mano-Zissi:

> « L'esistenza di due diverse concezioni riguardanti la composizione si può particolarmente sentire anche attraverso la presenza di diverse mani esecutrici. Naturalmente dipende anche dalla cultura del pittore (la scelta di) quale momento egli preferisca nell'illustrazione. Come occidentale si può per esempio considerare la penetrazione della rappresentazione della Creazione tramite Cristo (cfr. S. Marco di Venezia e le relative rappresentazioni in Sicilia; Adamo ed Eva, Creazione), mentre è da tenere in considerazione che le rappresentazioni italobizantine o si richiamano ad antichi modelli orientali (S. Marco) oppure sono state eseguite da mosaicisti bizantini (Sicilia).
>
> Un altro gruppo di pittori si attiene alla più alta tradizione bizantina (cfr. Ljeviška, Kučevište e Treska), i quali fanno pensare ai cartoni o alle hermeneie secondo la maniera dei modelli della chiesa di Chora e della chiesa di Pantocrator a Constantinopoli. Una certa simmetria, dominante l'insieme, la misura (proporzione) ed i rapporti numerici fanno pensare ad una mano che dirige, che ha cercato in un grande insieme di fondere anche le differenze di stile (p. es. quelle del colore rosso-blu). Una mano più espressiva ma anche più rozza, con una esecuzione più *naif* di qualità inferiore ed un senso della decorazione più astratto eppure nello stesso tempo naturalistico, è percepibile nelle composizioni della Genesi e ugualmente nelle leggende dei Santi. In essi si è espressa la maniera anacronistica dei '*pictores graeci*' in un adattamento *naif* allo stile bizantino corrispondente all'ambiente di Kotor (Cattaro) . . . » (17).

Questo periodo storico per la Serbia è di prorompente espansione, quindi la corte può disporre di artisti adriatici, di artisti dell'area tessalonicense (aspetto questo trascurato da Mano-Zissi) ma sopratutto di maestranze locali formatesi sotto le varie influenze del primo trentennio del secolo, che adesso potevano contendere con gli artisti tanto metropolitani che tessalonicensi. Noi di fatto riteniamo l'im-

---

зачеђ каина, in: *Starinar* V (1928/30), pp. 185-93, sopratutto p. 188 ss. V. Ćorović, *Мали прилози*, in: *Starinar* V (1928/30), pp. 37-42, sopratutto pp. 39-40. Cfr. Xyngopoulos, *op. cit.*, pp. 58-9.

(17) Mano-Zissi, *Dečani*, Reallexikon zur byz. Kunst, Band I, Lieferung 8, Stuttgart 1966, cll. 1175-6.

magine del Cristo Pantocrator di Dečani opera di artisti serbi che facevano capo, come tendenza artistica, a Constantinopoli.

Infatti la bellezza e la perfezione del volto trovano un riscontro soltanto nel Cristo del nartece della Kariye Camii di Constantinopoli. E questa analogia non ha nulla di inverosimile, considerate le relazioni tra la corte serba e la famiglia del Metochite (v. sopra). Tuttavia, mentre nella rappresentazione del Cristo della Kariye Camii si nota una certa arcaicità [18] e staticità, nella nostra raffigurazione, invece, si riscontra quell'elaborazione serba che consiste nel conferimento alla figura di un certo movimento ed una maggiore proporzione che oseremmo definire classica e leggermente realistica [19], che di conseguenza alleggerisce di molto la figura.

Inoltre il volto leggermente di sbieco, il ginocchio sinistro più avanzato, che si intravvede nel movimento delle pieghe, il moto delle dita della mano sinistra che toccano la lama della spada, non fanno pensare assolutamente ad una soluzione iconica tradizionale, come potrebbe essere il caso del Cristo di Kariye [20].

La serenità e la compostezza dei movimenti, poi, si addicono mirabilmente alla veste che si voleva conferire a tutta la rappresentazione.

Nel nostro caso ci troviamo di fronte ad una *deisis*, smembrata su due pilastri, poichè il Cristo si trova sul pilastro sud-ovest, la '*Madre di Dio episkepsis*' nel tipico atteggiamento di interceditrice sta sul pilastro nord-ovest [21]. Anch'essa da mettere in relazione alla Vergine della deisis di Kariye.

Nel nartece, sempre di Dečani, vi è un'altra *deisis*, anch'essa divisa su due pilastri: sul pilastro nord (tav. XCVI dell'album del Petkovič) vi è la Vergine implorante con un cartiglio fra le mani, e sul pilastro sud (tav. CXXXI) vi è il Cristo con il vangelo aperto nella sinistra e con la destra benedicente. Anche questo Cristo poggia i piedi su di un cuscino purpureo [22].

(18) LAZAREV, *op. cit.*, p. 361.

(19) *Cfr.* RADOJČIĆ, *Geschichte*, *op. cit.*, p. 78 ss. passim.

(20) *Cfr.* LAZAREV, *op. cit.*, p. 361.

(21) PETKOVIČ, *Манастир*, *op. cit.*, 2ª, p. 25, tav. CLIV. ID., *La peinture*, *op. cit.*, pp. 42-43. *Cfr.* PALLAS, *op. cit.*, pp. 126-7, sopratutto nota 372.

(22) PETKOVIČ, *Манастир*, *op. cit.*, 2ª, p. 2. *Cfr.* ID., *La peinture serbe*, *op. cit.*, p. 42. PALLAS, *op. cit.*, *ibidem*. Inoltre si veda ivi il problema della deisis a due personaggi pp. 119 et ss.

La differenza fra queste due *deisis* è notevole e certamente sono da ascrivere a mani di influenza diversa. Infatti mentre il nostro Cristo Pantocrator presenta tra l'altro una rigorosa proporzione dei volumi nelle varie parti, il Cristo del nartece è alquanto più sproporzionato per la ridondanza delle vesti, e grossolano nella fattura, soprattutto delle mani.

Infine vi è un particolare che le altre immagini non presentano, e cioè il fatto che il nostro Pantocrator abbia gli occhi rovinati. Non pensiamo, però, possa trattarsi di uno sfregio, simbolo di iconoclasmo [23], poichè non appare chiara l'intenzione di voler cavare gli occhi o almeno di rovinare le pupille. Quindi crediamo possa trattarsi di casuali sfregi, lontani almeno dall'intenzione di polemica con le immagini.

Passiamo, ora, a parlare delle scritte presenti nella nostra raffigurazione.

Al di sopra della figura, ai due lati, vi sono i due monogrammi: ІС̃ ХС̃; mentre all'altezza delle spalle: + ОПαΝω^Т / КРАω^Т_р = ὁ παντωκράτωρ [*sic*] [24]. Al di sotto di ὁ παντω [*sic*] vi è una scritta in slavo ecclesiastico che dice: СЇНМЬЧЬѤ̃ / ОVСѢКАТЕ / ЛЬ-ГрѢХО / МЬ = СVН МЬЧЬѤ(М) ОVСѢКАТЕЛЬ ГРѢХОМЬ [25].

Quindi l'immagine rappresenta: «*Gesù Cristo il Pantocrator Colui che con la spada taglia* (*distrugge*) *i peccati*».

Ci troviamo così davanti ad una immagine pantocratorica unica. Il Pallas lo ritiene un Cristo Apocalittico e lo fa derivare dal versetto dell'*Ap. 2,12*, che dice: '*questo dice Cristo che tiene la spada acuta a due tagli*' [26].

Come abbiamo visto precedentemente, anche il colore delle vesti mostrava il Cristo della seconda venuta, come vendicatore-purificatore e giudice, fornendo così un'ulteriore sfumatura di significato

[23] Quest'uso tipico degli Arabi è invalso durante il secondo periodo iconoclasta, e consisteva nel fatto che, per non distruggere l'intera immagine, le si cavavano gli occhi di modo che la rappresentazione non avrebbe avuto più alcuna efficacia. *Cfr. Theofane Continuato*, P.G. 109, 172CD; F. de' Maffei, *Icona pittore ed arte al Concilio Niceno II*, Roma 1974, p. 65 n. 81.

[24] La seconda parte è appena visibile nella foto dell'album del Petkovič (tav. CLV,2).

[25] Petkovič, *Манастир*, 2ª, p. 24 trascrive: Мьчьѥс(ть) ed inoltre non nota l'errore di isofonia della preposizione *CIH*.

[26] *Cfr.* Pallas, *op. cit.*, p. 128.

al termine di Pantocrator ([27]) nella sua accezione di giudice universale e supremo.

A nostro avviso, però, non ha contribuito solo questo versetto dell'Apocalisse all'elaborazione di tale rappresentazione, ma anche le molteplici frasi del Vecchio e del Nuovo Testamento in cui Dio fa chiara allusione alla spada come mezzo di vendetta-purificazione e di giudizio.

Ne riportiamo qui alcune tra le più significative:

> « In quel giorno (del giudizio) il Signore visiterà con la sua spada dura, grande e forte... » (*Is. 27,1*); *Is. 31,8*; *Is. 49,2*; « perchè il Signore giudicherà con il fuoco e con la spada ogni mortale » (*Is. 66,16*). « Sì, Io alzo la mia mano verso il cielo e giuro: com'è vero che Io vivo in eterno, quando avrò affilata la mia spada fiammeggiante e prenderò in mano la difesa del Diritto... la mia spada si pascerà di carne: del sangue degli uccisi e dei prigionieri, della testa dei capi stranieri » (*Deut. 32,40-42*). « Ed Egli (Dio) mandò la sua spada ([28]) in mezzo a loro, sì che ciascuno uccidesse il suo vicino, e si mettessero ad uccidersi gli uni con gli altri sino a cadere tutti morti di spada e fossero cancellati dalla faccia della terra ([29]) ».
>
> « (Il Signore) affilerà come spada la sua ira rigida » (*Sap. 5,20*) « Verrà a giudicare con una spada di fuoco ([30]) ».
>
> Ed infine il Cristo stesso dice: « non crediate che sia venuto a portare la pace sulla terra, non sono venuto a portare la pace ma la s p a d a » (*Mt. 10,34*; cfr. *Lc. 12,49-53*).

Indubbiamente questa rappresentazione è inconsueta, al momento unica, rispetto a quella che si considera l'immagine tradizionale del Pantocrator, tuttavia giustificabile e comprensibile se si pensa che ogni termine, ogni raffigurazione sottolinea un aspetto particolare dell'opera salvifica del Cristo: poichè il Cristo è vendicatore, è purificatore, è giudice. Egli è Salvatore dell'uomo perchè annientatore del peccato.

([27]) Per quanto riguarda il termine 'Pantokrator' nel suo significato filologico e nelle sue accezioni fornite dalle rappresentazioni iconografiche si veda C. Capizzi, ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ (*Saggio d'esegesi letterario-iconografica*), (*Or. Chr. Anal. 170*), Roma 1964.

([28]) La spada dello Spirito, che è la parola di Dio, (Cfr. *Ef. 6,17*), è incarnata dal Messia dalla cui bocca esce una spada a due tagli (cfr. *Is. 49,2*; *Ap. 1,16*; *2,16*; *19,15*; *Ebr. 4,12*).

([29]) *Il Libro dei Giubilei*, cap. V, 9, p. 73 in '*La bibbia apocrifa*', (trad. P. Bonsirven, intr. Daniel-Rops), Milano 1974.

([30]) *Ibidem*, cap. IX, 15, p. 75.

Tuttavia essendo un'immagine unica ci impone un altro quesito alquanto difficile: quale, cioè, può essere stato il motivo che ha portato ad una simile elaborazione iconografica, dal momento che essa non si annovera nell'ambito iconografico bizantino? Siamo propensi ad escludere che si possa trattare di una immagine di elaborazione italica o occidentale non avendo riscontrato in quell'area dei raffronti plausibili.

Pensiamo, che si tratti di una elaborazione dell'ambito politico-religioso serbo, in un momento in cui la Serbia diventa un impero, ha il suo patriarca e la chiesa autocefala (1219) e fa vendetta dei Bizantini e dei Bulgari. È uno stato in piena riscossa, in cui non è estranea l'idea di voler dominare i suoi antichi padroni ed eliminare i nemici. È naturale, quindi l'elaborazione in tale clima della figura del Messia purificatore-vendicatore e giudice, ed appunto qui vedremmo non soltanto la specifica influenza del versetto dell'Apocalisse, ma anche tutta la concezione veterotestamentaria del Messia liberatore-vendicatore dei nemici usata in un momento politico preciso.

Questo accoppiamento politico-religioso potrebbe sembrare azzardato, tuttavia se si tenta di penetrare nella mentalità del tempo, si constata che tale idea non le è del tutto estranea. Concludiamo quindi dicendo che tale rappresentazione iconografica, influenzata magari dall'idea occidentale della possibilità di elaborare temi iconografici indipendenti dalla tradizione, si giustifica col momento di esaltazione politico-religioso della Serbia intorno alla metà del sec. XIV.

Igor Gaetano PASSARELLI

OCP, XLIV (1978) 190-194.

Al-Asʿad Ibn al-ʿAssāl copiste de Jean Damascène à Damas en 1230

Cette note a pour but d'apporter de légères précisions à la biographie d'al-Asʿad b. al-ʿAssāl. Après avoir rappelé la place que tient cet auteur dans la littérature arabo-copte (A), nous préciserons une date de sa vie (B), comme aussi un aspect de son activité littéraire en Syrie (C). Ce sera, par le fait même, un exemple des échanges culturels qui se développèrent dans l'Orient chrétien, grâce à la langue arabe. (*)

A. *Al-Asʿad Ibn al-ʿAssāl*

C'est dans le deuxième quart du 13e siècle que fleurit une famille de savants coptes, les Awlād al-ʿAssāl. Alexis Mallon (1) et plus tard Georg Graf (2) leur consacrèrent une monographie (3).

(*) Nous utilisons les abréviations suivantes:

GRAF, *ʿAssāl* = Georg GRAF, *Die koptische Gelehrtenfamilie der Awlād al-ʿAssāl und ihr Schrifttum*, in *Orientalia*, N.S. 1 (1932), p. 34-56, 129-148, 193-204.

GRAF, *Catalogue* = Georg GRAF, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, coll. *Studi e Testi*, 63 (Vatican, 1934).

GRAF, *GCAL* = Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I et II, coll. *Studi e Testi*, 118 et 133 (Vatican, 1944 et 1947).

SIDARUS = Adel Y. SIDARUS, *Ibn ar-Rāhibs Leben und Werk. Ein koptisch-arabischer Enzyclopädist des 7./13. Jahrhunderts*, coll. *Islamkundliche Untersuchungen*, 36 (Freiburg im Br., 1975).

SIMAIKA = Marcus SIMAIKA Pasha assisted by YASSA ʿABD AL-MASIḤ, *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate, the Principal Churches of Cairo and the Monasteries of Egypt*, I et II (Le Caire, 1939 et 1942).

(1) Alexis MALLON, *Ibn al-ʿAssāl. Les trois écrivains de ce nom*, in *Journal Asiatique*, 10e série, 6 (Paris, 1905), p. 509-529.

(2) GRAF, *ʿAssāl*.

Al-As'ad Abū l-Farağ Hibatallāh b. al-'Assāl est un des trois écrivains 'assālides: le moins connu sous un aspect, le plus fameux sous un autre aspect. Moins connu qu'aṣ-Ṣafī et qu'al-Mu'taman, parce que moins prolifique qu'eux. Plus connu, tant à cause de sa version critique des évangiles (4), que parce qu'il fonda chez lui (à Damas et au Caire) un scriptorium, constitua une bibliothèque unique en son genre, et l'enrichit de nombreux manuscrits écrits de sa propre main. Georg Graf n'a pas manqué de mettre en relief cet aspect de la personnalité d'al-As'ad Abū l-Farağ (5).

B. *Une date nouvelle, 1230*

Or, toutes les dates de la vie d'al-As'ad habituellement indiquées, sont comprises entre 1231 et 1253 (6). Nous voudrions signaler ici une date nouvelle, antérieure à 1231, indiquée par Abū Šākir b. ar-Rāhib (7).

Dans son *Kitāb al-Burhān* (8), Livre de la Démonstration, au chapitre 5 de la huitième question qui traite de l'Eucharistie, Ibn ar-Rāhib rapporte un traité de Jean Damascène, d'après un manuscrit copié de la main d'al-As'ad b. al-'Assāl.

Ce n'est pas le lieu de traiter ici de ce texte de Jean Damascène.

(3) On trouvera une synthèse des études consacrées à cette famille, ainsi qu'une abondante bibliographie, dans Graf, *GCAL*, II, p. 387-388 et plus largement p. 387-414.

(4) Sur cette version, voir Graf, *GCAL*, I, p. 162-163; II, p. 407/4-6; et II, p. 484/32-36.

(5) Cf. Graf, *GCAL*, II, p. 403/21-24: « Seine Büchersammlung, die noch lange nach seinem Tod in Gelehrtenkreisen einen Ruf hatte, bereicherte er durch eigene Abschriften und die Gaben seiner Freunde ». Sur l'activité d'al-As'ad en tant que copiste, voir la documentation réunie par Graf, *'Assāl*, p. 54-56 (N° 23-26) et p. 148 (N° 6). Le texte que nous publions au § B précise la vague allusion de la p. 56 (N° 26).

(6) Cf. Graf, *GCAL*, II, p. 403/24-26: « Die Daten seiner persönlichen schriftstellerischen Produktion reichen von 1231 bis 1253; vor 1260 muss er gestorben sein ». Sur notre auteur, voir Graf, *GCAL*, I, p. 162-163; II, p. 403-407; et Graf, *'Assāl*, p. 130-131 et 141-148.

(7) Sur cet auteur, voir Graf, *GCAL*, II, 428-435. Voir surtout la belle étude de Sidarus.

(8) Sur l'ouvrage, cf. Graf, *GCAL*, II, 431-432; et surtout Sidarus, p. 97-182. La huitième question est brièvement analysée dans Sidarus, p. 111-112; tandis que le chapitre 5 de cette huitième question est analysé dans Graf, *GCAL*, I, 378-379 (parmi les œuvres de Jean Damascène).

Nous l'avons identifié et l'avons comparé à une autre version arabe. Nous y reviendrons, *in šā' Allāh*!

Avant de reproduire le traité de Jean Damascène, Ibn ar-Rāhib fait une remarque préliminaire, que nous reproduisons d'après le *Vatican arabe 104*, manuscrit autographe daté de 1282, copié sur un autographe antérieur daté de 1270 (aujourd'hui perdu) (9).

المقالة الخامسة . من قول أنبا ينّه (10) بن منصور الملكي ، على السرائر المقدّسة
نُقلت من نسخة بخطّ الشيخ الأسعد أبي الفرج بن العسّـال (رحمه الـلّه
تعالى !) تاريخ نقلها أوائـل ربيع الأوّل سنة سبع وعشرين وستّمائة (11) .

« Le cinquième traité est tiré des écrits d'Anbā Yannah (10) Ibn Manṣūr le melkite, sur les saints mystères.

« Il a été copié sur un manuscrit [écrit] de la main du šayḫ al-As'ad Abū l-Farağ Ibn al-'Assāl (que Dieu Très-Haut l'enveloppe de sa miséricorde!) daté des premiers jours de Rabī' al-awwal de l'année 627 ». Cette date correspond à la deuxième quinzaine de janvier 1230 de notre ère (12).

C. *Où a été copié ce texte de Jean Damascène?*

Ici surgit une question. Où al-As'ad b. al-'Assāl a-t-il copié ce texte de Jean Damascène? Spontanément on dirait « au Caire ». Pourtant cela semble peu vraisemblable.

(9) Ce manuscrit autographe est étudié dans Sidarus, p. 139-147. Il a été copié par Ibn ar-Rāhib, sur un autre manuscrit autographe daté de 1270. Voir le *stemma* des manuscrits du *Kitāb al-Burhān* dans Sidarus, p. 182.

(10) Sur le nom de *Yannah*, voir notre note intitulée *Yannah dans l'onomastique arabo-copte*, à paraître bientôt, dans cette même revue.

(11) *Vatican arabe 104*, fol. 72 recto, lignes 5-7.

(12) Le mois de Rabī' Ier de l'année 627 de l'Hégire commence le 18 janvier 1230. On notera que le traité d'Ibn Buṭlān sur l'Eucharistie, reproduit par Ibn ar-Rāhib à la suite du traité de Jean Damascène, a été copié aussi sur un manuscrit écrit de la main du šayḫ al-As'ad Abū l-Farağ Ibn al-'Assāl. Cf. *Vatican arabe* 104, fol. 75 recto, ligne 4: *nuqilat min nusḫatin bi-ḫaṭṭi š-šayḫi l-As'adi Abī l-Farağı bni l-'Assāl*. Malheureusement, Ibn ar-Rāhib ne nous informe pas ici sur la date de transcription de ce manuscrit.

En effet, nous avons examiné la tradition manuscrite de Jean Damascène ([13]): nous n'avons pas trouvé de manuscrit de provenance égyptienne antérieur au 19e siècle! En revanche, la plupart des manuscrits dont on connait la provenance, viennent de Syrie et remontent au début du 13e siècle.

Or, on sait qu'al-As'ad, comme d'ailleurs son frère al-Mu'taman, vécut en Syrie, où la famille possédait même une maison à Damas appartenant à al-Amğad Abū l-Mağd, le secrétaire du Ministère de la Guerre (*kātib dīwān al-ğayš*) ([14]). Il y a donc de fortes probabilités pour que ce soit là-bas qu'al-As'ad ait copié ce traité.

Si cette hypothèse s'avérait exacte, il faudrait rectifier ce qu'écrit Georg Graf: « Zwischen hinein [i.e. entre avril 1231 et l'année 1252-1253], und wohl nicht vor 1231, fällt ein Aufenthalt in Damaskus, der zu literarischen Zwecken, wenn nicht eigenes unternommen, so doch dazu ausgenützt wurde » ([15]). D'ailleurs, Graf n'indique pas la source de son information.

Nous penserions plutôt que le séjour d'al-As'ad à Damas eut lieu en janvier 1230, ou avant cette date, pour les motifs mentionnés.

C'est probablement aussi de Syrie qu'al-As'ad rapporta copie de la traduction arabe des homélies de Jean Chrysostome sur l'Évangile de Jean. Cette version arabe est l'œuvre d'Anbā Anṭūnī, supérieur de Saint-Siméon près d'Antioche ([16]). En effet, c'est en 1232 qu'aṣ-Ṣafī Ibn al-'Assāl, frère de notre auteur, résuma cette version

([13]) Cf. GRAF, *GCAL*, I, p. 377-379; II, p. 43-45 (sous « Antonius, Oberer des Klosters des hl. Simeon bei Antiochien »).

([14]) Ce renseignement se déduit des notes fort intéressantes, écrites par le copiste Gabriel (le futur Gabriel III, patriarche copte de 1268 à 1271) et contenues dans le manuscrit du *Caire, Musée Copte, Bible 93* (= GRAF, Catalogue, p. 65-67, N° 153; et SIMAIKA, I, p. 6-7, N° 5). Le prêtre-moine Gabriel y explique, en 1257, avoir passé une dizaine d'années dans la maison de l'archonte *aš-šayḫ al-Amğad Ibn al-'Assāl*, tant au Caire qu'à Damas.

Le *texte copte* de cette note se trouve au fol. 345r; on en trouve une reproduction photographique dans SIMAIKA I, planche XXVIII; il est retranscrit et traduit en allemand dans GRAF, *'Assāl*, p. 53, N° 21 (corriger la date: 655, au lieu de 665) et note 1; et retranscrit et traduit en français dans GRAF, *Catalogue*, p. 66.

Le *texte arabe* de la note (fol. 346v-347r) est retranscrit dans GRAF, *'Assāl*, p. 53, note 2 (sans traduction); et dans GRAF, *Catalogue*, p. 66-67 (avec traduction française).

([15]) Cf. GRAF, *'Assāl*, p. 53-54 et 132.

([16]) Sur cette traduction, voir GRAF, *GCAL*, II, p. 42 (N° 3).

arabe et la remania, comme on peut le déduire du *Patriarcat Copte, Théologie 54* ([17]), puis l'envoya à son demi-frère al-Mu'taman Abū Isḥāq, en 1237-1238, qui se trouvait alors à Damas pour son deuxième séjour ([18]).

Ainsi, les voyages d'al-As'ad et d'al-Mu'taman en Syrie servaient, entre autres choses, à alimenter la bibliothèque-scriptorium d'al-As'ad Ibn al-'Assāl, connue comme *al-Ḫizānah al-'Āliyah al-Mawlawiyyah al-Mālikiyyah aš-Šayḫiyyah al-As'adiyyah* ([19]), ou encore: *al-Ḫizānah al-'Āliyah al-Mawlawiyyah aš-Šayḫiyyah ar-Ra'īsiyyah al-As'adiyyah* ([20]).

Pontificio Istituto Orientale
piazza S. Maria Maggiore, 7
00185 Roma

SAMIR Khalil, S.J.

([17]) Sur ce manuscrit, voir GRAF, *Catalogue*, p. 150, N° 408; et SIMAIKA, II, p. 180-181, N° 410. Voir là-dessus GRAF, *'Assāl*, p. 56 (N° 27a). Notons que GRAF, *GCAL*, II, p. 396-397 ne reprend pas cette information, au moment de parler des traductions et remaniements d'aṣ-Ṣafi Ibn al-'Assāl!

([18]) Cf. la préface d'Abū Isḥāq Ibn al-'Assāl, dans le *Vatican arabe* 40 (14e siècle), fol. 1v-4r. Elle est résumée dans GRAF, *'Assāl*, p. 47-48, N° 18; et rappelée dans GRAF, *GCAL*, II, p. 396, N° 6a.

([19]) Cf. le manuscrit du *Caire, Musée Copte, Bible 90*. Ce magnifique manuscrit est décrit dans SIMAIKA, I, p. 10-11, N° 13 (avec reproductions photographiques aux planches XVIII, XIX et XX); et mieux encore dans GRAF *Catalogue*, p. 77-80, N° 180. Le texte que nous citons est reproduit photographiquement dans SIMAIKA, I, planche XIX; il est transcrit dans les deux catalogues (et dans GRAF, *'Assāl*, p. 54, note 2). Selon SIMAIKA, il se trouve au fol. 19r; selon GRAF, *Catalogue*, au fol. 20r.

([20]) Manuscrit acheté par Georg Graf au Caire, en 1927, pour sa bibliothèque personnelle (où se trouve-t-elle aujourd'hui?); cité dans GRAF, *'Assāl*, p. 54, note 2.

RECENSIONES

Theologica

John MEYENDORFF, *Byzantine Theology*. Historical Trends and Doctrinal Themes, Fordham University Preess, New York 1974, 243 S.

J. Meyendorff hat sich in den letzten zwanzig Jahren, weit über die Grenzen seiner Kirche hinweg, zu einem repräsentativen Interpreten und Sprecher der Orthodoxie hin entwickelt; schon die Tatsache, dass er als Professor an die von Jesuiten geleitete Fordham-Universität berufen wurde, unterstreicht seine Resonanz zumindest im derzeitigen amerikanischen Katholizismus. Auch das vorliegende Buch verfolgt das Ziel, mit einer Einführung in die geschichtliche Entwicklung (19-125) und die dogmatische Überlieferung (128-237) der byzantinischen Theologie Verständnis für deren Besonderheiten und Reichtum zu wecken und zu fördern.

Der Charakter eines Kompendiums hat zur Folge, dass die Vielfalt der ausgebreiteten Informationen entweder schon bekannt ist oder aber nicht im Detail belegt werden kann. Andererseits verlangt gerade die Intention einer nicht(nur) auf die Erfordernisse der eigenen Konfession beschränkten Darstellung: a) die umfassende Berücksichtigung aller relevanten wissenschaftlichen Ergebnisse, b) die klare Kennzeichnung des eigenen wissenschaftlichen (oder vorwissenschaftlichen) Standpunkts als solchen, c) die genaue Kenntnis und womöglich auch Wertschätzung anderer Überlieferungen und Auffassungen in ihrer Ganzheit sowie eine dieser Wirklichkeit Rechnung tragendes, hermeneutisches Vorgehen.

Legt man diese Masstäbe an, dann wird deutlich, dass vor allem Einleitung (1-15) und Schluss (224-227) des Buches den beiden letztgenannten Punkten nicht gerecht werden, insofern sie die eigene, bewusst parteiliche Meinung nicht als solche ausweisen noch auf die innerhalb und vor allem ausserhalb der Orthodoxie geäusserte Kritik eingehen und damit zwangsläufig zu einer Verzerrung bzw. holzschnittartigen Abstempelung jedes anderen Standpunktes führen. Es kommt hinzu, dass die weitgehend ausgewogen und geistreich formulierte Darstellung der byzantinischen Theologie die Sonderthesen des Verfassers z.T. nicht nur nicht stützt, sondern widerlegt; nur an einigen Stellen schlägt auch dort die Einseitigkeit durch, insofern

wichtige byzantinische Autoren (z.B. Gregorios Akyndinos, Gennadios Scholarios) einfach übergangen werden, bzw. Sekundärliteratur mit anderslautenden Resultaten fehlt. All das zeigt, wiesehr es dem Autor auf die Behauptung seiner Thesen ankommt, und rechtfertigt wohl die Einschränkung der Rezension auf diese wenigen Seiten.

Aus Gründen der Raumersparnis möchte ich zur Einleitung nur folgende Anmerkungen machen: (zu S. 2) Ist mit der von Lossky übernommenen Zentralthese von der dynamischen, theozentrischen Anthropologie als kulminierendem Einheitsmoment der byzantinischen Theologie (d.h. im Palamismus als Synthese verwirklicht: warum dann aber die endlose, innerbyzantinische Diskussion, die auch die Synoden nicht beenden konnten?) nicht vorausgesetzt, was bis heute erst noch aufzuzeigen wäre? Wo bleibt bei der Gleichsetzung des Westens mit Scholastik (= Statik: Natur/Gnade) auch nur der leiseste Hinweis auf die bis in die Gegenwart reichende Ausstrahlung der augustinischen Theologie bzw. auf die aus der Konzeption der Theologie bei Thomas von Aquin nicht wegzudenkende Mystik (vgl. z.B. H. Fischer, *Th.v.A. und Meister Eckart*, in: *Theol. u.Phil.* 49 (1974), 213-235)?

(zu S. 3) Wenn von der Kontinuität der byzantinischen Theologie bis 1453 die Rede ist, müsste dann nicht in einem Atemzug auch die Tatsache festgehalten werden, dass mit dem Sieg des Palamismus (1351) dem von Gregorios von Nazianz über Photios bis Gennadios II. Scholarios reichenden humanistisch-wissenschaftsfreundlichen Grundzug (als *zweiter*, parallellaufender Komponente dieser byzantinischen Theologie) das Heimatrecht entzogen wurde (wenngleich erst die Turkokratie entscheidend "mithalf", dass aus der Theorie dann auch Praxis wurde)?

(zu S. 4) Zwar haben die Byzantiner, mit wenigen Ausnahmen, weder für ein theologisches System noch für die Frage, ob die Theologie eine Wissenschaft sei, besonderes Interesse entwickelt (was die Problematik aber nicht aus der Welt schafft — bis heute); doch dass verschiedene Ansätze nebeneinander (und gegeneinander) herlaufen, ist evident: die von Ps.-Dionysios als Ideal aufgestellte Einheit der vier theologischen Wege ist weder je ausgeführt noch eingehalten worden. Wenn darum von der "grundlegenden" Einheit der Theologie von Leontios von Byzanz bis Gregorios Palamas die Rede ist, sollte dann nicht wenigstens der Sprung von der noëtischen (Kappadokier) zur ontologischen Konzeption der Differenz Wesen/Energien herausgestellt werden (vgl. auch S. 224f.)?

(zu S. 9) Man könnte darüber streiten, ob eher die Tendenz zur "Theosis" (so S. 4) oder die Degradierung bzw. der Ausschluss der Philosophie aus der Theologie für jene seltsam-kontinuierliche Anziehungskraft der neuplatonischen Philosophie (Proklos, Chaldäische Orakel) unter den Intellektuellen des byzantinischen Mittelalters verantwortlich zu machen ist.

(zu S. 10) Wenn von den Gründen des Konservativismus der byzantinischen Theologie gesprochen wird, dürften die Eigenarten

des byzantinischen Kulturempfindens, wie sie Demetrios Kydones (vgl. S. 106: dessen angeblich auffallendes Geteiltsein zwischen Hellenismus und Christentum liesse sich bei Hunderten von Kollegen, von Photios/Arethas bis Eugenios Bulgaris, *auch* wiederfinden) in seinen Apologien glänzend geschildert hat, ebenso wichtig sein wie jener "experimentale" Charakter, der nur den Autodidakten, aber nicht die jahrhunderteübergreifende, theologische Schule zuliess.

(zu S. 32) Wenn von Chalkedon (451) bis zum Fall der Hauptstadt (1453) die Christologie im Mittelpunkt der Theologie gestanden hat, wie erklärt sich dann, dass die überwiegende Mehrzahl der erhaltenen theologischen Handschriften auf die Hagiographie entfällt? Und welche Stellung nimmt die Masse der kontroverstheologischen Traktate ein, die grösstenteils den inneren Kern der Theologie berühren?

Solche Einwände könnten noch vermehrt werden; aber im Grunde reduzieren sie sich auf denselben Punkt. Es geht hier nicht um die Gegenüberstellung von absoluten Wahrheiten: allein, die byzantinische Theologie der Vergangenheit (und Gegenwart) wird ihren Reichtum nur entfalten können, wenn sie zur ganzen Wirklichkeit der Geschichte, zu wechselseitiger Offenheit und Austausch des Wertvollen auf beiden Seiten (et intra et extra) findet: "Quod ubicumque gentium pulchrum esset atque laudabile, id magis ac magis imitatione honestare" (Boethius: PL 64, 201B).

G. Podskalsky

Gerhard Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz, Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1977, XII-268 Seiten.

Ein Geleitwort von Hans-Georg Beck, ein Vorwort, das Inhaltsverzeichnis und am Schluß ein Verzeichnis der zitierten Handschriften, der Autoren, Titel und Sachen sowie ein Autorenverzeichnis zur Sekundärliteratur rahmen die Untersuchung ein, deren Schwerpunkt nach dem Verfasser auf dem 14. und 15. Jahrhundert liegt und vom theologischen Methodenstreit zwischen Barlaam und Palamas über den Einbruch der Scholastik bis zur abschließenden philosophisch-theologischen Synthese bei Gennadios Scholarios reicht (S. 2).

Die Untersuchung ist in 4 Teile gegliedert: Die Einleitung beginnt mit Fragestellungen, zeigt den Aufriß und die Eingrenzung der Thematik und berichtet über Vorarbeiten. Unter dem Titel "Historisch-systematische Grundlegung" kommen 4 Themen zur Behandlung: 1. Bemerkungen zur byzantinischen Begriffsgeschichte der Termini "Philosophie" und "Theologie". 2. Mönchtum und weltliche Bildung. 3. Die "theologischen" Schulen. 4. Platonismus – Aristotelismus – Neuplatonismus: ihre Beurteilung und Auswertung im griechisch-byzantinischen

Christentum. Die "Geschichtliche Entwicklung" wird von P. in fünf Phasen aufgezeigt: 1. die theologische Methodenfrage in der griechischen Patristik. 2. Die Wellen der Platon- und Aristotelesrenaissance im Mittelalter und ihr Einfluß auf die byzantinische Theologie. 3. Der Methodenstreit im Humanismus und Palamismus. An diesem Punkt ist ein Exkurs eingeschaltet über die Übersetzungen der theologischen Literatur des Abendlandes. 4. Der Einbruch der Scholastik – Adaptation und Ablehnung. 5. Weiterentwicklung in der Turkokratie. Der Schluß bringt Ergebnisse und Wertungen (auch bibliographische Nachträge).

Die vorliegende Untersuchung enthält, zum Teil in gedrängter Kürze, zum Teil ausführlich, ein umfangreiches, auch 55 inedierten Handschriften entnommenes Material. Zahlreiche Autoren und ihre Werke werden vorgestellt, von der Patristik über den Damaskener und Photios, Blemmydes und Bekkos, Barlaam und Palamas, Neilos Kabasilas, Demetrios und Prochoros Kydones bis hin zu Georgios Scholarios und über ihn hinaus. Auf Grund seiner eingehenden Studien ist P. berechtigt, seine eigenen Werturteile vorzubringen, die sich verstreut über das ganze Werk finden, am Schluß aber zusammengefaßt werden (78ff.; 87; 105-6; 172-3; 238ff.).

Ein erstes Ergebnis ist dies: Die Frage, ob die Theologie eine eigene Wissenschaft mit logischer Methode und klaren Definitionen sei, bleibt in Byzanz in der Schwebe. Von den drei Beweisgründen (Schrift, Väter und Vernunft) ist nur die logische Vernunft umstritten. Die Unterscheidung von apophatischer und kataphatischer Theologie neuplatonisch orientierter Väter wird methodisch zumeist nicht durchgehalten und bleibt daher unbestimmt. "Wo in der Spätzeit Theologie und Methode korrelativ in Begriffen faßbar werden, geschieht dies ausschließlich unter dem Einfluß der abendländischen Scholastik" (238). Die Kernbegriffe bleiben am Ende undefiniert. Dies mag zum großen Teil dem "Ineinandergreifen von Theologie und Spiritualität" zuzuschreiben sein (239). Das Verlangen der Mönche, das göttliche Licht und die Gnade zu erfahren und zu schauen, beeinflußt die Theologie wie auch "die Sakramentalmystik und -liturgie" (239). Die byzantinische Theologie in ihrem Eigenen ist weithin Bildtheologie: "Das vieldeutige Bild stand immer über dem eindeutigen Begriff" (240).

Fast durchweg wurde die theologische Methodik nicht systematisch entfaltet, sondern zur Abwehr von Häresien, wobei die von den Irrlehrern benutzte Philosophie und Dialektik schon von vornherein verdächtig schien und jeder einzelne Vater im Gebrauch einer Methode auf sich gestellt blieb, wie dann später auch der byzantinische Theologe beim Versuch, auf den Vätern aufzubauen. Überdies fehlte in Byzanz "ein festumrissenes Lehramt als Institution", es fehlten "die theologischen Schulen im Sinne von Ausbildungsstätten des Klerus" (240).

Stark ist "das Moment des kompilatorischen, eklektischen und rhetorischen Spiels" in der byzantinischen Theologie. Nach P. mußte das der Theologie eigene Prinzip der Tradition den natürlichen Hang zur Anlehnung an das Alte noch verstärken und alle Neuansätze

bald ersticken. "Kann man die westliche Theologie in ihrer überwiegenden Ausrichtung als philosophisch-spekulativ bezeichnen, so die byzantinische als rhetorisch, sei es in der polemischen Abweisung des Gegners, sei es in der feinfühligen Umwerbung des Glaubensgenossen" (241). Und weiter: "Dabei schließt die Rhetorik alle Register der Eristik, Sophistik und Dialektik mit ein, distanziert sich aber a limine vom leisesten Anflug von Metaphysik (einige Ausnahmen bestätigen auch hier die Regel)" (241). "Man war der klassischen Philosophie nie radikal entfremdet worden, sah sich aber auch nicht dazu veranlaßt, sie im Zeichen der Offenbarung zu entfalten" (242). Anders verlief die Entwicklung im Westen, "während Byzanz bei den (ergänzten) Panoplien der Patristik stehen blieb, die in den letzten Jahrhunderten des Reiches...nicht nur die Funktion einer Richtschnur des Glaubens ausübten, sondern zusätzlich der Manifestation national-patriotischer Restauration dienten" (242). Durch die Jahrhunderte hindurch spielt in Byzanz auch "die zumindest seit dem Hochmittelalter anachronistische Konfrontation 'Hellenen (Christen) und Barbaren' " eine Rolle (242).

"Die wirklich authentische und bleibende Leistung der byzantinischen Methodik" scheint dem Verfasser, abgesehen von Barlaam und den von der Scholastik angeregten Autoren, in der Hermeneutik der Kirchenväter zu liegen. P. nennt hier Georgios Metochites, Akindynos, Nikephoros Gregoras, Neilos Kabasilas und Bessarion (242-243). Gregorios Palamas gab sich "zum Schein als die Erfüllung einer ungebrochenen Überlieferungskette", "in Wirklichkeit aber zog er dem Glauben, unmittelbar vor seiner größten Bedrohung durch den Islam, seine ohnehin schwachen natürlichen Stützen weg" (243).

Schließlich macht P. einige Faktoren namhaft, die nicht geeignet waren, die Wissenschaft in Byzanz zu fördern: die sozialen und ökonomischen Bedingungen der eng an den Staat gebundenen byzantinischen Kirche und den verpaßten Anschluß an die im Spätmittelalter aufstrebenden Naturwissenschaften (243f.). So erklärt es sich, daß in Byzanz die einen mit grenzenloser Bewunderung, die anderen mit strikter Ablehnung den Übersetzungen der lateinischen Patristik und Scholastik gegenübertraten. Trotz allem nennt P. das, was "zwischen 1335 und 1453", also zwischen dem Beginn des Hesychastenstreits bis zur Einnahme Konstantinopels durch die Türken, "an eigenständiger Arbeit und Adaptation zustande kommt", "ein Vermächtnis, das zwar nicht wiederbelebt, dem aber nachgeeifert werden könnte" (244). Damit unterbreitet P. dem Leser das "mühsam erarbeitete, aber dennoch vorläufige Ergebnis seiner Untersuchung" (244).

Der Würdigung des Werkes seien ein paar drucktechnische und bibliographische Bemerkungen vorausgeschickt.

Es fehlt ein Verzeichnis der Abkürzungen. Titel von Zeitschriften oder Artikeln sollten wenigstens das erste Mal voll ausgeschrieben werden. Zu gelegentlichen Akzentfehlern bei griechischen Worten gehört "θεολόγος" (so richtig S. 33; 61, Anm. 224; falsch 24, Anm. 64; 61, Anm.

223). — In Anm. 51 und 384 lies "Epéktasis" (statt "Epekstasis"). — Zu Anm. 86: Das Wort "φιλοσοφία" findet sich in Kol. 2,8 (nicht 2,28). — S. 38 lies: "ἀγγελικὸς βίος". — S. 43: "Studios-Kloster"?. — S. 77 lies "ψευδώνυμος σοφία". — S. 84, Anm. 354 lies "Βησσαρίων". — Es ist nicht klar, warum S. 98, Anm. 421 auf Anm. 50 verwiesen wird.

Ergänzungen zur Bibliographie: M. Gordillo S.I., *Theologia Orientalium cum Latinorum comparata*, T. I (431-1453) (= *Orientalia Christiana Analecta* 158), Rom 1960, ebenso sein *Compendium Theologiae Orientalis*, Rom 1950³. — G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra*, Paderborn 1910. — Verschiedene Artikel von I. Hausherr in *Orientalia Christiana Periodica*, z.B. über den Messalianismus (1 (1935), S. 328-360). — Jürgen Kuhlmann, *Die Taten des einfachen Gottes* (Thomas von Aquin und Gregorios Palamas als Ausleger des Pseudo-Areopagiten) (= *Das östliche Christentum*, Neue Folge, Heft 21), Würzburg 1968, und unter demselben Titel unsere Besprechung in *Or.Chr.Per.* 36 (1970), S. 135-142. — R. Gahbauer, *Gegen den Primat des Papstes, Studien zu Niketas Seides*, München 1975, rezensiert in *Or.Chr.Per.* 43 (1977), S. 231-233.

Neben dem und in dem, was P. selbst als Ergebnis seiner Arbeit zusammengestellt hat, möchte ich noch, bevor ich ein Gesamturteil abzugeben versuche, einige mir wichtig scheinende Punkte hervorheben. Sie betreffen die Urteile Podskalskys über den Pseudo-Areopagiten, Photios, Gregorios Palamas und Neilos Kabasilas.

Die Darstellung der vier Erkenntniswege des Pseudoareopagiten (97-99) ist zu gedrängt kurz, um durchsichtig zu sein. Es geht um die kataphatische und die apophatische Theologie, je auf der Ebene der Bilder oder Symbole und der Ebene der reinen Vernunft. Wie aber hängen nach Ps.-Dionysios Symbole und Begriffe zusammen und wie unterscheiden sie sich? P. schreibt: "Die symbolisch-mystische und die philosophisch-apodeiktische Methode sind einander entgegengesetzt und zugleich miteinander verknüpft" (98). Die symbolisch-mystische Methode scheint, da mit sinnlichen Bildern beschäftigt, auf einer niederen Stufe zu stehen als die philosophisch-apodeiktische, die sich auf Begriffe stützt. Anschließend aber fällt nach P. die apophatische Theologie, als Negation der Negation, und so Superaffirmation, schon mit der mystischen zusammen (98-99), wobei dann diese als das non plus ultra jeder theologischen Methode erscheint und vergessen wird, daß zuvor die mystische Methode als "symbolisch-mystische" erschien und demnach auf einer niedrigeren Stufe.

Im allgemeinen scheint mir das Urteil P.s über Photios ausgewogen und treffend zu sein (z.B. 32; 107ff.). P. zuerkennt ihm "umfassende Bildung in Exegese und Patristik, Philosophie und Philologie" (107). Daß diese Bildung in Exegese und Patristik aber doch sehr lückenhaft war, zeigt Photios durch den Mangel an patristisch-skripturistischen Argumenten bezüglich des Filioque. Vielleicht deutet P. dies an, wenn er feststellt, daß "Photios relativ selten sein eigenes theologisches Denken selbstkritisch betrachtet" (108).

Eingehend beschäftigt sich P. auch mit Neilos Kabasilas, dem Nachfolger und Anhänger des Gregorios Palamas (180-195). P. stellt fest, Neilos sei kein "Ganzhörer" seines Gegners gewesen. Weder

Palamas (158-159) noch Neilos waren "Ganzhörer" der Väter. Die Lehre der Väter muß ganz und unverkürzt wiedergegeben werden. Mehr als einmal verweist daher P. auf die Wichtigkeit des Väterargumentes. Georgios Metochites z.B. wendet sich gegen unbedachte Väterbeweise: es sei durchaus möglich, die Väter durch sich selbst zu widerlegen (123-124).

Noch ein paar Bemerkungen zu Gregorios Palamas: Nach P. hat er "den Schritt zu einer radikal neuen theologischen Erkenntnislehre vollzogen" durch seine Lehre vom Wesen und den Energien Gottes (154-155). Doch muß hier präzisiert werden. P. verweist auf "die dogmatische These von der realen Trennung von Wesen und Energien (Gottheiten) in Gott" (127). Es muß heißen "von der realen Unterscheidung". Palamas selbst wiederholt immer wieder, daß Weesn und Energien aufs engste miteinander verbunden sind. Die Energien sind "wesensmäßige Energien". Mit Recht zweifelt P., ob Palamas, um seine These zu retten, sich auf *persönliche* göttliche Erleuchtung berief (143). Wollte er nicht zunächst das Taborerlebnis *seiner Mönche* verteidigen? Läßt sich überhaupt beweisen, daß Palamas persönlich Mystiker war? Jedenfalls urteilt P. richtig: "Die Reduktion der theologischen Erkenntnis auf die mystische Gottesschau... bedeutet das Ende einer rational nachprüfbaren Wissenschaft, die Anspruch auf überindividuelle Geltung erheben könnte" (155). (Heute erhebt Erzpriester Johannes Romanides zum Schutz seines Neupalamismus einen ganz ähnlichen Anspruch auf ein persönliches geistliches Erleben.) Dem ersten Gegenspieler des Palamas, Barlaam, widmet P. seine besondere Aufmerksamkeit (vor allem 126-150) und urteilt über die Schriftstücke, die seine abschließende Haltung offenbaren: "Sie bilden zugleich Korrektiv und Schlußstein einer trotz aller polemischen Rhetorik in sich geschlossenen und überzeugenden Methodologie, der Palamas weder in der Geradlinigkeit noch in der Durchschlagskraft ihrer Argumente etwas Gleichwertiges entgegenzusetzen hatte" (148). Erzpriester Johannes Meyendorff hatte Barlaam als Nominalisten und theologischen Agnostiker hingestellt. P. jedoch vergleicht ihn anschließend, weil er Schrift und Väter als einzige Richtschnur jedes theologischen Denkens postuliert, mit Karl Barth in seiner dialektischen Theologie (148-149).

Ohne Zweifel ist Neilos Kabasilas (besonders 180ff.) einer der einflußreichsten palamitischen Theologen. Seine Behauptung, daß kein Beweis das Wesen eines Dinges betreffe (191) erscheint fast wie eine Vorwegnahme des Kantischen "ignotum x". Ist aber, so kann man fragen, seine Hermeneutik der Kirchenväter derart, daß er in die von P. aufgezählte Reihe zusammen mit Georgios Metochites, Akindynos, Nikephoros Gregoras und Bessarion paßt (242-243)?

Gesamturteil: Die Vorzüge dieser gründlichen und zuverlässigen Untersuchung scheinen mir darin zu liegen, daß P. die Frage nach der theologischen Methodik zusammenhängend von der Patristik bis zur Zeit der Türkenherrschaft darstellt, mit Ausblicken bis zur Gegenwart; daß jeweils klar wird, was bisher erforscht ist oder noch

nicht (siehe z.B. 14f.); daß wertvolles Neue aus den Handschriften erhoben wird (so über Barlaam, 126ff.; 148ff.; 156f.). Das Ziel der Untersuchung ist rein byzantinologisch-wissenschaftlich, weder ökumenisch im Sinne einer Rücksichtnahme auf das Empfinden orthodoxer Leser, noch apologetisch im Sinne der westlichen katholischen Scholastik. Wäre die Absicht des Verfassers ökumenisch gewesen, dann hätte er seine sich sachlich darbietenden, negativ wirkenden Ergebnisse bezüglich der byzantinischen Theologie gemildert; wäre seine Absicht apologetisch gewesen, dann hätte er die Konvergenz einer rationalen — ich sage nicht rationalistischen — Methode zum Katholizismus hin (man denke an Barlaam, Demetrios und Prochoros Kydones, Manuel Kalekas und andere bis auf Bessarion) ausgewertet. Klar wird auch aus dieser Studie, daß der Palamitenstreit im Ursprung und Verlauf, trotz der vom Westen kommenden Einflüsse der Scholastik, eine innerbyzantinische Angelegenheit ist (124-125; 156).

Auf S. 15 referiert P. ein Urteil, demzufolge mit einer Untersuchung der theologischen Methode mehr getan sei als mit "sämtlichen Traktaten über das Filioque". P. hat gezeigt, daß dies Urteil zum großen Teil richtig ist. Nur möchte ich auf eine notwendige Ergänzung hinweisen.

Beim reflexen Lesen des Buches fällt auf, wieviel Spiegelfechterei und Sophistik (auch bei Barlaam, 127ff., dann bei Neilos Kabasilas, 185ff.) in den dargestellten Kontroversen enthalten ist. Es genügt eben nicht, bei der rein formalen Logik stehenzubleiben. Man muß auch den theologischen Inhalt der Kontroversen, genauer einzelne theologische Lehren, in ihrem Einfluß auf die theologische Methode und ihre philosophischen Voraussetzungen betrachten. Dieser Einfluß hat des öfteren dem Dogmenfortschritt die Richtung gewiesen oder auch den philosophischen wie theologischen Fortschritt gehemmt. Dafür ein paar Beispiele:

Wenn das Photianische "ἐκ μόνου Πατρός" geoffenbarte Glaubenswahrheit und dazu tiefstes Geheimnis ist (vgl. dazu Barlaam in seiner Kontroverse mit Palamas, 144 mit Anm. 628), dann muß alles, was in der Hl. Schrift oder in der Väterüberlieferung zum Filioque hin konvergiert oder es ausdrücklich enthält, ausgeschaltet und durch Argumente beseitigt werden, die aber so mit der natürlichen Logik in Konflikt geraten. Dies habe ich z.B. an Maksim Grek (auf den P. zweimal verweist) zu zeigen versucht. Maksim kommt in Kraft seiner von Photios und Palamas übernommenen Thesen mit sich selbst in Widerspruch, so bei Auslegung des Schriftargumentes (*Maksim Grek als Theologe*, Rom 1963, S. 19ff.; 25ff.; 56f.).

Ein anderes Beispiel: Wenn — was viele Väter sagen — Gottes Wesen absolut unerkennbar ist und wir von Gott nicht erkennen können, was er ist, sondern nur, daß er ist, dann hat Palamas mit seiner realen Unterscheidung zwischen Gottes Wesen und Energien recht. Sind aber im Menschen Seins- und Wesenserkenntnis wesentlich korrelativ, dann bleibt der Weg zu weiterer Klärung der Gottes-

erkenntnis offen und man gelangt nicht zu einer These, die mit der absoluten Einfachheit Gottes im Widerspruch steht. (Darüber handelt *Das Gottesproblem in der Osttheologie*, Münster 1967, und neuerdings *Grundfragen des theologischen Palamismus*, *Ostkirchliche Studien*, 24 (1975), S. 105-135.)

Treffend weist P., wo er Barlaams Methode zu charakterisieren versucht (148f.), "wenn man schon eine Brücke zum Westen schlagen will" (149), hin auf "die protestantische dialektische Theologie, die mit ihrer Ablehnung der (scholastischen) analogia entis Gott als den 'ganz Anderen' sieht". Im Grunde geht es immer um das gleiche Problem: bei Palamas, bei dem kataphatische und apophatische Theologie, wie bei Kant praktische und reine Vernunft, auseinanderzufallen drohen; bei Karl Barth, wie bei Palamas und Kant im Problem, ob ihre Philosophie und Theologie überhaupt folgerichtig vollziehbar ist.

Erst bei den späteren Antipalamiten scheint deutlich die Erkenntnis auf, daß Offenbarung und Glaube in die Ordnung des Menschengeistes mit seiner natürlichen Erkenntnis eingesenkt sind. Kann doch der einfachste Prediger das Evangelium nicht verkünden noch der einfältigste Gläubige die Frohbotschaft annehmen, wie auch der gelehrteste Theologe nicht Theologie treiben, ohne auf Schritt und Tritt natürlicher Weise Voraussetzungen zu machen, zu urteilen, zu vergleichen, Schlußfolgerungen zu ziehen, entweder im Einklang mit der Natur des Menschengeistes und der objektiven Wirklichkeit, oder im Widerspruch zu all dem.

So steht also hinter allem — auch hinter der ausgezeichneten Untersuchung Podskalskys — die Frage, ob es zuunterst eine philosophia und eine theologia perennis gibt, entsprechend der einen menschlichen Geistnatur und der einen, für alle Menschen bestimmten Offenbarung Gottes: "Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller" (Eph. 4,5-6).

B. Schultze S.J.

Patristica

Wolfgang A. Bienart, « *Allegoria* » *und* « *Anagoge* » *bei Didymos dem Blinden von Alexandria* (= *Patristische Texte und Studien*, Band 13), De Gruyter, Berlin-New York 1972, pp. XI+188.

In this book, B. maintains the thesis that Origen and his direct followers, such as Didymus the Blind, made a distinction in their consciousness between allegory and anagogy, and that *allegory* was originally used to designate the pagan exegesis of Homer and thus could not have designated any specifically Christian mode of exegesis (pg. 3).

From what background does B. move towards his conclusion — especially its second part? First, B. stands in the Protestant tradition (his book was originally presented as a dissertation to the Evangelisch-Theologische Fakultät of the Rheinische Friedrich-Wilhelm-Universität in Bonn — cf. pg. VII). Secondly, a form of the doctrine of the opposition between reason and faith characteristic of Protestantism fundamentally influences B.'s interpretation, as we see in the following passage on faith as a presupposition for Christian knowledge in Origen's theology (pg. 48):

> Over against the general divine and philosophical truth which the Greeks, and also Philo, found on the way of the analogy of being, there stands for Origen the truth revealed in Jesus Christ: Christ is simultaneously Logos and ἀλήθεια in the sense of Johannine theology. Here lies the key to Origen's understanding of revelation. The knowledge of faith grows up not on the soil of an analogy of being, but on that of the analogy of faith. This results from the presupposition that the truth about God and man is not hidden any more, but is revealed in Christ and leads man to real knowledge through involvement with Sacred Scripture.

From this doctrine of the opposition of faith and reason — which K. Barth would find quite acceptable — flows the presupposition Bienert states in the first line of his introduction (pg. 1): "The investigation of the history of biblical hermeneuties departs from the presupposition that human understanding is always historical understanding." Here we must understand the word *historical* (*geschichtliches*) to mean *time-conditioned*, for B. (pg. 2) contradistinguishes historically conditioned methods of biblical explanation, such as allegory (cf. pp. 155-156), against the theological meaning it is necessary to give to biblical texts at all times for the Christian proclamation. Perhaps as equivalents for *historical* we may propose *contingent* and *present*, and for *theological* we may understand *transcendent* and *everlasting* (cf. pg. 82).

B.'s book views Didymus's exegesis within the framework of B.'s presuppositions about the necessary structure of biblical hermeneutics. Most fundamentally, there exists a *Trennungsstrich*, a dash, but even more a line of division, separating human knowledge (*menschliche Erkenntnis*) and spiritual knowledge (*geistliche Erkenntnis*) (cf. pg. 157). These two forms of knowledge are antithetical. In Didymus they appear respectively as explanation according to history (καθ' ἱστορίαν) and explanation according to anagogy (κατ' ἀναγωγήν). Of these, the first is an earthly activity dealing with the sensibles (αἰσθητά), while the second, in contrast, is spiritual and deals with the intelligibles (νοητά), which in Didymus are to be set equal to the spirituals (πνευματικά) (cf. pg. 156).

Anagogy stands firmly on the side of spiritual knowledge, on the side of the theological. Didymus uses the word ἀναγωγή to designate the spiritual sense of Scripture (*der geistliche Schriftsinn*).

Basically, the word means (1) *to lead up* and (2) *connection* or *relation*. It signifies the divine pedagogy by which God leads man to his perfection: knowledge of truth through illumination by Christ, the Sun of Justice, through the use of Scripture to show man his true destiny and the divine plan of salvation for him. At bottom, only the Spirit of God can impart spiritual knowledge. (Cf. pp. 160-162 and 154-157.)

The problem is how to pass from earthly, human knowledge to spiritual knowledge, from the literal sense (*das wörtliche Schriftsinn*, that καθ' ἱστορίαν) to its opposite, the spiritual sense (that κατ' ἀναγωγήν). Allegory, which is ambivalent, performs this function.

Allegory was one of a number of methods of exegesis stemming from the Alexandrian tradition, whether Christian or non-Christian, which were available to Didymus. In particular, it was a technique for clarifying pictorial forms of expression in a specific way. The allegorical method is a philosophical-rhetorical technique which in itself lies in the realm of human knowledge. It permits the passage from the world perceived by sense (from the αἰσθητά) to the intelligible world (to the νοητά) by giving intellectual (*geistige*) insight into the latter. It does neither more nor less than serve as an instrument to prepare the biblical text for its explanation according to anagogy. Only from this goal does it acquire its justification and its theological sense, and can it be said to impart spiritual knowledge. As B. has said, at bottom only the Spirit of God imparts spiritual knowledge. (Cf. pp. 155-157.)

The evidence that B. presents (whatever one may think of his interpretation of it) shows he is certainly correct in saying that Origen and Didymus consciously distinguished between allegory and anagogy.

B.'s theory about the function of allegory in Didymus's exegesis fails to fit certain data in Didymus. We turn our attention to a passage B. treats on pp. 83-85 and 107. It is Didymus's exegesis of Za 8:1-3 in his *In Zachariam* II 221-242 (*Sur Zacharie*, ed. L. Doutreleau, S. J., Tome II, Paris: 1962 [= *Sources Chrétiennes* 84] pp. 530-540; pg. 144 of the papyrus to pg. 149). Here we find that Didymus uses an explanation according to allegory *both* internally to an explanation according to history (pg. 145 of the papyrus, ll. 25-25 of the text) *and also* following on the explanation according the first anagogy as the modality of a higher understanding (pg. 148 of the papyrus, esp. ll. 28-29 of the text). This use of ἀλληγορία fits neither the theoretical structure B. proposes nor Doutreleau's view that ἀναγωγή and ἀλληγορία are interchangeable (cf. *Sources Chrétiennes* 83, pg. 60, n. 1).

At bottom, B.'s interpretation of Didymus's exegetical theory depends on B.'s position that a union (*Vereinigung*) of man with God is impossible, and that Didymus did not allow for such a union (cf. pg. 147 [pp. 136-137, 146-147, and 155-157 are relevant to this point]). Apparently B. means union of any kind whatsoever. B.

finds a divinization (*'Vergottung'*), but it is totally distinct from a union, and does not seem to amount to much more than an external denomination applied to a man who occupies himself with Scripture and has arrived at spiritual (*geistige*) and moral perfection, which is the work of God *alone* (cf. pp. 146-147). I doubt that there existed such a sharp contrast between Origen's doctrine and Didymus's as B.'s interpretation implies.

Clearly B. studied his material carefully in writing his book, and it will be useful to those who interest themselves in Didymus. The book's most significant aspect is probably its contribution to the debate over the admissibility of allegorical exegesis in Protestant theology.

J. D. BAGGARLY S.J.

Kerstin BJERRE-ASPEGREN, *Bräutigam, Sonne und Mutter. Studien zu einigen Gottesmetaphern bei Gregor von Nyssa*, Dissertation Lund 1977, 220 S.

Durch die von Werner Jäger begonnene und nach seinem Tode folgerichtig weitergeführte kritische Ausgabe der Werke Gregors von Nyssa (331-394) sowie neuere wegweisende Publikationen innerlich angeregt hat es die Verfasserin unternommen, einige besonders sinnfällige Metapher dieses Kirchenvaters zur Charakteristik seiner Gottesanschauung auf ihre genetischen Zusammenhänge zu untersuchen — ein weites Feld, das über biblische Diktion an Philo und die frühere kirchenväterliche Exegese, an Plato wie Plotin, an griechische Rhetoren, an Mediziner wie Hippokrates und Galenos anzuknüpfen hat und schliesslich auch hermetisches wie gnostisches Schrifttum einbeziehen muss. Damit ist dann trotz gewisser Einschränkungen in der Auswahl und in der Bearbeitung des Materiales, die sich ganz zwangsmässig ergeben, ein buntes Bild entstanden, das in den Hauptzügen gewiss den Anspruch auf Gültigkeit erheben darf, wenn auch in manchen Dingen letzte Klarheit nicht erzielt werden kann. Das mag nicht so sehr an gelegentlich auftauchenden, gewiss irritierenden, grösseren und kleineren Widersprüchen liegen, die hier wie bei allen Kirchenvätern trotz der inneren Geschlossenheit ihrer Weltanschauung immer wieder zu beobachten, aber nicht zu ernst zu nehmen sind, als in der Tatsache begründet sein, dass gerade mystische Spekulationen (vgl. W. VÖLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955) in der Entwicklung ihres Gedankensystemes schwer zu beurteilen sind und graduell ganz verschiedene Ansatzpunkte genommen haben können. Umso dankbarer wird man dafür sein, dass die Verfasserin in Erkenntnis der Sachlage die eventuellen Einflüsse zur Diskussion stellt, ohne dabei den Bogen zu überspannen.

Wenn auch in der vorliegenden Arbeit die übrigen Schriften Gregors nach Massgabe des Möglichen herangezogen werden, bietet

die Exegese über das Hohe Lied ("Das klassische Buch der Mystiker"), ein offenbar trotz seiner Vorgänger (Origenes!) absolut selbständiges Werk, den geeigneten Ausgang für jede Betrachtung, da es das ergibigste Material zu verheissen scheint. Für die Problematik des Stoffes und seine literaturgeschichtliche Einordnung genügte im Rahmen dieser Dissertation ein Verweis auf die ältere verdienstvolle Schrift von W. RIEDEL, *Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und in der griechischen Kirche*, Leipzig 1898, 120 S. und das umso mehr, als die naheliegenden neueren Hilfsquellen wie H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* 1-4, München 1922-28; W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*², Tübingen 1926 und andere Standartwerke in diesem Punkt kaum weitere Aufklärung bieten. In jedem Fall sind die drei längeren Textabschnitte, die eingangs S. 9-11 geboten und mit einer deutschen Übersetzung versehen werden, derart sprechend, dass sie die Untersuchung der drei im Titel angegebenen Metapher vollauf rechtfertigen.

Stossen jedoch bei der Betrachtung des Ganzen verschiedenartige, aber doch gleichwertig erscheinende Einflussphären auf, so wird es bei der ständigen Konkurrenz zwischen allgemein erkennbaren Einflüssen und der Durchschlagskraft einzelner Begriffe schliesslich Sache der persönlichen Urteilskraft sein, welche der verschiedenen Möglichkeiten jeweils als ausschlaggebend angesehen werden — ähnlich, wie man auch die Umwelt des Neuen Testamentes zuweilen aus griechischer, dann aber wieder aus jüdischer und orientalischer Tradition zu deuten suchte, ohne dabei eine restlos überzeugende Patentlösung gefunden zu haben. Solche Bedenken mögen schon an dem Verhältnis Gregors zu dem Hauptvertreter der hellenistisch-jüdischen Philosophie Philon von Alexandrien (20 v. Chr. G.-nach 40 n. Chr. G.) zu Tage treten: An sich ist man durchaus gewillt, der Untersuchung S. 34-41 dahingehend Recht zu geben, dass die in Rede stehenden Personen beide eine gleichartige asketische Denkart besitzen, sich aber in ihrer Auffassung von Ekstase und im Selbstbewusstsein mit den damit verknüpften Spekulationen unterscheiden sollen und die dabei angeführten Belege für schlüssig halten. Wenn man jedoch in Rechnung stellt, dass Philo auf Grund stoischer und pythagoreischer Gedanken und nach dem Vorgang einer wenig bekannten jüdischen Schule zu Alexandrien eine allegorische Schriftdeutung eigens entwickelt hat, die die ältere christliche Bibelerklärung ganz allgemein massgebend beeinflusst hat, und weiterhin bedenkt, dass Gregor in dem 2. Kapitel seiner Abhandlung von der Erschaffung des Menschen — merkwürdig genug! — völlig abhängig ist von einem entsprechenden Werk Philos (*De opificio mundi*, ed. COHN-WENDLAND I, S. 26, 29), wo er einen weitergesponnenen Metapher Gottes, den längeren Vergleich mit der Tätigkeit eines äusserst umsichtigen Hausherrn und Gastgebers nach Thema wie nach Wortlaut glatt übernommen hat, wird man den zuweilen sich nicht so auffällig abzeichnenden Einfluss des Alexandriners — von dem es

zudem noch unechte wie verlorengegangene Schriften gegeben hat — instinktiv doch noch etwas höher veranschlagen müssen, wie das auch in "De vita Moysis" oder auch beim Terminus "Das Auge der Seele" vgl. S. 129ff. zum Ausdruck kommen mag.

Bei der Entwicklung des Bräutigambildes (S. 64-119), bei der in einer Vorschau an die Bildersprache alttestamentlicher Propheten, die Kirchenväter im allgemeinen sowie an die Gnostiker angeknüpft, aber auch die Suche nach literarischen und theologischen Parallelen für den Spezialgebrauch dieses Metaphers bei Gregor als nicht unbedingt notwendig hingestellt wird (S. 67), findet sich auch die Gelegenheit, auf das gewiss schwer zu bestimmende, verschieden akzentuierte Verhältnis zu Origenes einzugehen, Gleichheiten und Unterschiede nach ihrer Interpretation des Hohen Liedes (hauptsächlich 1,16!) hervorzuheben. Hier ist der Rahmen aber vielleicht ein wenig zu eng gezogen: Denn einerseits gilt es zu bedenken, dass sich diese Homilien des Origenes von in Sonderüberlieferung überkommenen beachtlichen griechischen Bruchstücken abgesehen nur nach dem lateinischen Wortlaut erhalten haben, wobei wie in ähnlichen Fällen erwiesen starke Kürzungen und Streichungen des ursprünglichen Textes vor sich gegangen sein werden, und andererseits in Rechnung zu stellen, dass die Stichworte Braut und Bräutigam in der gleichen Vorstellungswelt auch an manchen Stellen des Neuen Testamentes figurieren und parallele Ausführungen zum Beispiel in der Matthäuserklärung zur Kompletierung des Bildes heranzuziehen sind. Wenn dann S. 91 und 102 behauptet wird, dass der ältere Kirchenvater von der orthodoxen Abendmahlslehre nicht abgewichen sei, so kann solches dem Tatbestand kaum entsprechen, da sich seine Anschauungen vom Abendmahl durchaus von den vulgären Vorstellungen unterscheiden und an seinen zum Teil anstössig empfundenen Ausführungen über dies Sakrament in der Matthäuserklärung später mehrfach herumkorrigiert wurde, vgl. schon E. R. REDEPENNING, *Origenes* 2, Bonn 1846, S. 438ff. und E. KLOSTERMANN, *Eine Stelle bei Origenes*, Studien und Kritiken 103, 1931, S. 195-198.

Am interessantesten dürfte das bei Gregor nur selten und mit gewisser Vorsicht verwendete Mutterbild (S. 171ff.) sein, weil hier das bisher sich anbietende Vergleichsmaterial nicht auszureichen scheint und man Einflüsse von anderer Seite anzunehmen hat, die eindeutig auf hermetisches und gnostisches Schrifttum hinweisen. So gewiss aber auch an dieser Stelle eine durch griechische Philosophie und nicht zuletzt Philo vorbereitete, in einer ständigen Auseinandersetzung zwischen Orient und Okzident lebendig gehaltene Gedankenwelt, die Betonung einer Mannweiblichkeit zum Ausdruck kommt, so sehr bereits frühere Kirchenväter wie Klemens von Alexandrien, Origenes und andere gnostisch beeinflusst waren, so sicher sowohl bei Hermes wie innerhalb der Gnosis überhaupt religionsgeschichtlich betrachtet die uralte Sehnsucht der Menschheit nach einem obersten weiblichen Prinzip hervortreten mag, lassen sich die Wege einer direkten oder indirekten Vermittelung solchen Gedanken-

gutes kaum eindeutig erkennen. Die Verfasserin will dabei S. 180 an die vergangene Tätigkeit Gregors als Rhetor zurückdenken, ohne mit näheren Belegen aufzuwarten. Deshalb sei eine andere Möglichkeit angedeutet, die sich wenigstens auf persönliche Beziehungen zu stützen vermag: Gregor war ja mit seinem Namensvetter aus Nazianz befreundet und hat mit ihm in Briefwechsel gestanden. Dieser Gregor der Theologe hat aber in seiner 39. Homilie unter anderem auch intime Einzelheiten zur allgemeinen Religionsgeschichte seiner Zeit und Umgebung, Ausführungen über einen mannweiblichen Gott und über geheime Riten des Mithras wiedergegeben, die unserem Gregor in einer vielleicht wesentlich vollständigeren Form sicher zugänglich waren und zu weiteren selbständigen Spekulationen angeregt haben konnten.

Bei der Lektüre der Arbeit fällt auf, dass sie sich durchweg auf neuere und neueste Publikationen zu stützen sucht und damit auch naturgemäss der modernen Ausgabe der Werke den Vorzug gibt, soweit man nicht noch auf MIGNE verweisen muss. Trotzdem dürfte man doch mindestens in der Bibliographie auf die vierbändige Ausgabe von F. OEHLER (*Bibliothek der Kirchenväter* I, 1-4, Leipzig 1858-59) aufmerksam machen, die — wie manche Stichproben ergeben — von der neuen Textgestalt garnicht so sehr abweicht und ausserdem eine nützliche deutsche Übersetzung bietet. Desgleichen wäre dort wohl ein Hinweis auf die Ausgabe von E. KLOSTERMANN, *Origenes, Eustathios von Antiochien und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor*, Bonn 1912, 70 S. angebracht, die zwar nur einen Brief Gregors enthält, dann aber doch sehr hübsch die verschiedenen divergierenden Erklärungen über 1. Regn. 28,3-25 zur Geltung bringt.

Wieweit man unter "Leben und Wirken" (S. 2-6) von der älteren Dissertation von J. BAUER, *Die Trostreden des Gregorios von Nyssa in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik*, Marburg 1892, 90 S. und anderes Gebrauch machen will, ist wohl Geschmackssache. Dagegen ist doch wohl eine gewisse Orientierung an den grossen Handbüchern der Kirchengeschichte, der Dogmatik und speziell der altchristlichen Literatur erforderlich, vgl. etwa O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 3, Freiburg i.Br. 1912, S. 188-220; O. STÄHLIN, *Die altchristliche griechische Literatur*, München 1924, S. 1420-26; H. v. CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter*², Stuttgart 1956, S. 114-124; G. V. FLOROVSKIJ, *Vostočnye otcy IV-go veka*, Paris 1931, S. 123-188; A. P. KARSAVIN, *Svjatye otcy i učiteli cerkvi*, Paris, S. 181-216 und andere, die doch alle mehr oder weniger wertvolle Fingerzeige für die Gesamtauffassung wie die einzelne Interpretation bieten. — Gewiss ist die Literatur über Hermes und die Gnosis mehr als reichlich vertreten und im Hinblick auf die Ziele der Arbeit kaum voll einzusetzen. Trotzdem hätte es keinen Ballast bedeutet, wenn man die folgenden Werke erwähnt hätte: R. PIETSCHMANN, *Hermes Trismegistos nach ägyptischen, griechischen und orientalischen Überlieferungen*, Leipzig 1875, 58 S.; L. MÉNARD, *Hermès Trismégiste*,

Paris 1910, 280 S.; J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster i.W. 1914, 441 S.; W. SCHULTZ, *Dokumente der Gnosis*, Jena 1910, 243 S.

Göteborg
Viktor Rydbergsgatan 32
Sweden

R. A. KLOSTERMANN

Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du colloque de Chantilly 23-25 septembre 1973, édités par Charles KANNENGIESSER (= *Théologie historique* 27), Beauchesne, Paris 1974, 396 p.

Le seizième centenaire de la mort d'Athanase a été célébré en Égypte, à Rome (Pont. Inst. Oriental avec Pont. Inst. des Études Patristiques) et dans de nombreux autres pays. Le centre culturel de Chantilly « Les Fontaines » accueillit, du 23 au 25 septembre 1973 plus de soixante-dix personnes. Les exposés réunis en ce volume ne reproduisent pas l'intégralité des propos tenus, cependant une vingtaine d'historiens et de théologiens y proposent un état actuel des recherches athanasiennes. Les contributions sont divisées en quatre groupes: Athanase en son siècle, l'édition des « Athanasius Werke » (en voie d'aboutir grâce aux soins des successeurs actuels de H. G. Opitz), la théologie athanasienne et le rayonnement d'Athanase dans la tradition ultérieur.

Le grand thème « Athanase et les empereurs » est gratifié des contributions de Kl. M. Girardet, Ch. Piétri et L. W. Barnard. Une recherche renouvelée sur les positions doctrinales d'Athanase, comment l'entreprendre sinon en étudiant d'abord son attitude envers la Bible (H. J. Sieben) et, en même temps, sur l'arrière-plan des dogmes plus philosophiques de l'hellénisme christianisés en Alexandrie surtout grâce à Origène? E. Mühlenberg réussit à démontrer que Athanase tendait à résoudre certaines apories graves de la tradition origénienne: il maintient que le théologien ne peut répondre aux questions philosophiques de Dieu que sur la seule base christologique et ainsi introduit-il une nouvelle cohérence dans l'enseignement des principales vérités chrétiennes.

T. ŠPIDLÍK S.I.

Hans Norbert SPRENGER, *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas*. Einleitung und Ausgabe, *Göttinger Orientforschungen*. V. Reihe: Biblica et Patristica. Band 1.

Facilmente ci si troverà d'accordo col diligente editore nella convenienza di pubblicare una nuova edizione dell'opera del Mopsuesteno, la sola che si sia conservata integra nel suo testo originale

greco. Essa fu pubblicata dal Cardinal Mai, prima, in estratti, nel 1825 secondo il ms. Vaticano greco 2204, del 10/11 secolo; più tardi, nel 1832, in forma integra, sempre valendosi dello stesso ms. Fu riprodotta dal Migne (PG 66). Nel 1834 A. Friedrich Victor von Wegnern pubblicò una nuova edizione prendendo come base il codice viennese Theol. gr. 55. Ma nessuna delle due edizioni si distinse per la perfezione nelle letture paleografiche, cosicchè il nostro nuovo editore vi ha raccolto errori a dozzine. È vero che essi non incidono sul pensiero teologico di Teodoro, ma forniscono un fondamento poco sicuro per lo studio dei testi biblici citati dal Mopsuesteno. Si sa che la critica biblica non trascura varianti anche microscopiche.

Come al solito all'edizione del testo greco e dei frammenti della versione siriaca si premette un'accurata introduzione. Vi si studiano i cinque mss sui quali si impernia l'edizione e si propongono le norme che la presiedono. Si aggiunge un'informazione sulla tradizione siriaca espressa sia nei frammenti rimasti della versione diretta sia nelle citazioni degli antichi autori nestoriani, tutti cultori del Mopsuesteno. Viene poi una interessante benchè breve ricerca sul testo biblico adoperato da Teodoro e i suoi rapporti con la *peshitta*. Una sommaria sintesi del metodo esegetico di Teodoro, autenticamente tipologico, dimostra la coerenza con le altre opere del Mopsuesteno. Il riassunto teologico che viene in seguito è soltanto una rassegna delle idee del presente trattato. Sarebbe stato più utile non chiuderla così drasticamente, ma aprirla al confronto con le altre opere del Mopsuesteno.

Segue l'edizione che oramai sarà definitiva, perchè più perfetta, del trattato sui Dodici Profeti. Non mancano nè l'apparato critico nè gli indici biblico e dei nomi propri.

Quanto al lavoro tipografico sarebbe da augurare che simili scritti fossero stampati secondo il metodo «classico» e non adoperando il sistema delle macchine da scrivere. I caratteri greci del testo di Teodoro e più ancora quelli siriaci mi risultano troppo piccoli e sottili così da doversi adoperare la lente. A pag. 261 e ss. nelle testate è scritto «Habacucum» per sbaglio.

I. Ortiz de Urbina S.I.

Liturgica

Le Saint-Esprit dans la Liturgie. Conférences Saint-Serge. XVIe semaine d'études liturgiques. Paris 1-4 juillet 1969. Edizioni Liturgiche, Roma 1977, 181 pp.

La publicación algo tardía — por razones técnicas — de la XVI Semana Litúrgica de S. Sergio, 1-4 julio de 1969, se presenta rica de contenido teológico. Varios artículos han sido publicados ya entretanto en diversas revistas.

C. ANDRONIKOFF, *Y a-t-il une pneumatologie dans les fêtes fixes de la liturgie byzantine?*, cuestiona los textos litúrgicos de tres fiestas fijas de la Iglesia Bizantina, en búsqueda de su pneumatología: la Anunciación, el Bautismo = Epifanía de Jesús y la Transfiguración, que es otra teofanía. El Espíritu Santo aparece preferentemente en sus operaciones, quedando subrayada la revelación trinitaria, « epifanía indisociable, donde la más misteriosa de las Hipóstasis sigue siendo la Tercera » (p. 23). Los textos litúrgicos no nos ofrecen una revelación propiamente tal del Espíritu Santo (p. 27). Encontramos interesantes comparaciones con las pneumatologías de S. Bulgakov y de P. Florenskij.

De la relación de B. BOBRINSKOY, *Quelques réflexions sur la pneumatologie du culte*, resalta que la epíclesis por excelencia es la intercesión de Jesucristo en los cielos (p. 31).

J. O. BRAGANÇA, *L'Esprit Saint dans l'euchologie médiévale*, nos traslada al medioevo occidental, o, para mayor precisión, transalpino. Con Carlomagno, la liturgia romana se establece definitivamente en el mundo de los francos y de los germanos, y sufre a su vez la influencia de éstos, lo cual se manifiesta en la proliferación de devociones, misas votivas, tanto dentro de los eucologios como en las bendiciones y ritos para cualquier ocasión. Además, la Iglesia Occidental, que en aquel tiempo ya conocía la tradición oriental, se sentía incómoda por la ausencia en su liturgia eucarística de una mención conveniente de la función del Espíritu Santo. Es lógico, pues, que comenzaran a aparecer, en diversos momentos de la Misa, oraciones al Espíritu Santo, algunas de las cuales son epíclesis en el sentido más clásico de la palabra. Aparecen también misas votivas al Espíritu Santo y se le reserva un lugar especial en las bendiciones de la luz, notablemente en las de la candelaria y del fuego pascual.

I. H. DALMAIS, O.P., *L'Esprit-Saint et le mystère du salut dans les épiclèses eucharistiques syriennes*, muestra como las liturgias siríacas, sobre todo las siro-occidentales, son un lugar privilegiado para la comprensión teológica del papel del Espíritu Santo en el misterio de la salvación. Parte de los padres siríacos, analiza diversas anáforas de esa tradición y llega a la de S. Juan Crisóstomo, en la cual cristalizó de forma muy nítida la línea siro-antioquena, caracterizada por su gran realismo en cuanto a la obra del Espíritu Santo en la Iglesia y en la Eucaristía y por poner frecuentemente de relieve la consubstancialidad y la igualdad de las tres personas, así como las relaciones de vida existentes entre el Hijo y el Espíritu. Es de notar el modo como explica Dionisio Bar-Salibi en su *Exposición de la Liturgia* la obra del Espíritu en la Eucaristía: el Espíritu Santo baja sobre el pan y el vino para hacerlos Cuerpo y Sangre del Verbo, de la misma manera como había bajado en el seno de María para hacer de la carne tomada de Ella el cuerpo del Verbo de Dios (p. 62).

J. DANIÉLOU, *Onction et baptême chez Grégoire de Nysse*, analiza detalladamente un texto de S. Gregorio Niceno (MG XLV 1321 A-B) para confirmar lo que ya se sabía sobre la particularidad y el signifi-

cado de la unción con el olio consagrado antes del bautismo en el rito siríaco primitivo, cuando este rito nono conocía todavía la unción post-bautismal. Se trataría de una tradición judeo-cristiana, tendente a destacar el papel desempeñado por el Espíritu Santo en el acto de fe sobrenatural emitido por el bautizando antes del bautismo, en la profesión de fe. S. Gregorio Niceno sería «el último grande testigo» de la plena significación de esa unción prebautismal (p. 70).

A. M. Dubarlé, O.P., *L'Esprit-Saint et la liturgie d'après l'Ecriture Sainte*, examina la transformación interior, por medio del culto, en las dos alianzas. Resalta el carácter imprevisible de las intervenciones del Espíritu Santo en las asambleas litúrgicas. Analiza luego la acción de la tercera persona en el bautismo en general y en el de Cornelio en particular (Hch. 10,1-11), así como en la imposición de las manos para transmitir un poder.

P. Virgil E. Fiala, O.S.B., *L'imposition des mains comme signe de la communication de l'Esprit-Saint dans les rites latines*, presenta la mano como sede y símbolo de la fuerza y analiza la imposición de manos en el AT, en el NT, como don del Espíritu a los bautizados, en la liturgia latina, en la ordenación, sobre los dones durante la anáfora, en la conclusión de la catequesis de los bautizandos, y, por fin, en la reconciliación de penitentes y herejes; saca dos conclusiones: primero, que el aspecto personal de la transmisión del Espíritu, de persona a persona, simbolizado por la imposición de las manos, es «decisivo y existencialmente transformador»; segundo, que la imposición, acompañada por las palabras que la explican, atañe al hombre entero, alma y cuerpo, evitando así en el símbolo sea el espiritualismo (las solas palabras), sea el materialismo (el solo gesto de la imposición).

B. Neunheuser, O.S.B., *Taufe im Geist; Der heilige Geist in den Riten der Taufliturgie*, examina la doctrina sobre el Espíritu Santo contenida en los ritos bautismales. Después de trazar, con ayuda de testimonios patrísticos, de modo abreviado el proceso histórico que culminó con la separación entre el rito de la confirmación y el del bautismo, el autor establece una primera clara distinción en el *Sacramentarium Gelasianum*, luego en la tradición siríaca y en la bizantina. A pesar de los diversos matices que contienen estas tradiciones, la esencia del desarrollo es común, habiendo respetado hasta el presente el contenido más antiguo: el Espíritu Santo se da ya en el bautismo, pero esta comunicación se completa en la confirmación o la unción con el *miron*. Los dos ritos constituyen, así, una unidad a través de toda la historia.

Es interesante también el estudio de la teología del Espíritu en los *pneumatica* de la liturgia bizantina, realizado por Vs. Palachkovsky, *Les «pneumatica» des antiphones graduelles*. La versión francesa de esos troparios pneumatológicos resulta utilísima, como también la exposición descriptiva — a modo de acumulación de epítetos — de la doctrina que contienen (pp. 143-148).

A. Renoux, *L'office de la génuflexion dans la tradition arménienne*, cuestiona el significado del rito de la triple genuflexión en uso en todos los ritos orientales y cuya interpretación corriente es penitencial. Analizando el rito en su tradición armena llega a una conclusión hipotética, pero bastante probable. El rito en cuestión no posee un carácter específicamente penitencial. La triple genuflexión es un acto de adoración a la Trinidad con ocasión del descenso pentecostal del Espíritu Santo, « como lo han hecho los tres millares que, en éste día, fueron regenerados por el bautismo » (oración segunda, al Hijo, alusión a Hch. 2,41).

D. Webb, *La doctrine du Saint-Esprit dans la liturgie eucharistique d'après les théologiens anglais des 17e et 18e siècles*, constata que en los formularios oficiales de la « Iglesia de Inglaterra » no existe afirmación alguna sobre una acción del Espíritu Santo en la Eucaristía. En cambio, según un grupo de teólogos (J. Johnson, T. Brett, T. Deacon, T. Rattray), pertenecientes a los « Non-Jurors » (primera mitad del s. XVIII), la narración de la institución de la Eucaristía hace del pan y del vino « símbolos representativos del cuerpo y de la sangre de Cristo, que, en cuanto tales, son ofrecidos en sacrificio. (...) Con la subsiguiente invocación del Espíritu Santo » (invocación que los mencionados teólogos introdujeron en sus libros litúrgicos inspirándose laudablemente en las liturgias orientales) « se hacen Cuerpo y Sangre, en virtud, en potencia y en eficacidad ». De los textos aducidos por D. Webb resulta, por lo demás, que estos autores niegan en general la transubstanciación. Los Patriarcas Orientales han rechazado « sin titubear » esta corriente eucarística (p. 181).

R. Žužek S.J.

G. Vavanikunnel, *Die eucharistische Katechese der Anaphora der Apostel Mar Addai und Mari in der syro-malabarischen Kirche gestern und heute* (= *Das östliche Christentum*, Neue Folge, Band 26), Augustinus-Verlag, Würzburg, 1976, Pp. 186 plus xiv.

This doctoral dissertation, defended in the Theological Faculty, Trier (1971), proposes to examine the catechetical understanding of the Anaphora of the Apostles Mar Addai and Mar Mari, in use in the Syro-Malabar Church at least since the fifth century. After an initial chapter casting a rapid glance at the history of this Church and a second chapter devoted to the history of its liturgy or Qurbana, V. turns to the East Syrian catechetical homilies and liturgical commentaries. He first analyses the two eucharistic homilies of Theodore of Mopsuestia, the adoptive Father of the East Syrian Church (ch. 3) and then the liturgical homilies of Narsai (ch. 4). The subsequent minor commentators till the 14th century are grouped together in the next chapter: Gabriel Qaṭraya, Abraham Bar Lipheh,

Ps. George of Arbela, Johannan Bar Zo'bi, 'Abdiso' Bar Berika and Timothy II (using for these writers relevant unpublished manuscripts, too). These authors do not seem to have been translated into Malayalam for local catechesis in Malabar. In chapter six, V. studies the local sources of present day catechesis in the Syro-Malabar Church: commentaries on the Qurbana, catechisms, the practice of daily Mass and Communion, homilies, and various eucharistic devotions (Holy Hour, Benediction, Procession, First Friday): mostly deficient in spirit and orientation in the past, all these evince a healthier trend since the 1962 restoration of the Qurbana and in the wake of the Second Vatican Council. In a final chapter the author explores avenues for a better eucharistic catechesis in the present new social context of Kerala, distinguishing the valuable elements of the past East Syrian tradition from those that are worthless.

V's talent for clear analysis, critical exposition and concise summarising makes for easy reading. He deserves to be congratulated for his boldness to return to the classical authors of the East Syriac Church, in spite of the cloud of heresy cast over them by tradition in the rest of the Church. This is possible in the present day climate, in which we can readily distinguish between faith and theology. This distinction has been put to good use at the beginning of this decade by Pope Paul VI and the Patriarchs of the Syrian Orthodox and the Coptic Orthodox Churches to declare authoritatively the genuine catholic faith preserved and expounded in the monophysite tradition. This analogy may prove one day a reality in the case of the so-called Nestorian tradition as well, and works like the present one may help hasten that day.

The above observations have been made chiefly in view of Theodore of Mopsuestia, to whom V. devotes quite properly an entire chapter, returning in the final chapter to underline his abiding positive contribution. No summary could of course convey adequately Theodore's admirable catechetical art, and it is surely difficult to present an ancient controversial author without being deflected by the subsequent theological disputes about him and to maintain his original proportion and balance. In Theodore's eucharistic catechesis, immortality is a key concept, as V. points out. The Indian soul, which hankers after the same *amṛtya*, will be enraptured by Theodore's eucharistic vision, a point of view which has not struck V., unfortunately not fully attentive to the wealth of the "rationes seminales" of the Indian culture. That Theodore is not unduly worried about Tridentine questions about real presence and the like is quite true; he has not placed any more emphasis on *Vergegenwärtigung*, which V. finds in him, perhaps under the influence of the school of Casel. It is to do violence to the symbolic language of Theodore to take him as thinking of the real presence of the cadaver of Christ on the altar at the offertory ("Es ist der tote Leib unseres Herrn, der auf dem Altar wie im Grabe ruht; er muß von den toten auferstehen...", p. 56); what can be said with certainty is that in our

memory the dead body of Christ is evoked by the symbolism of the not-yet-lifegiving species laid on the altar (cf. ff. 134r and 139r).

V. could have avoided certain ambiguities (e.g. "Das Evangelium...", pp. 56-57) by consulting the edition of Tonneau, whose French translation is more accurate generally than Mingana's English version (cf. infra, "fear of God").

The arguments to show that Theodore was commenting on an anaphora that contained the words of the Institution leave this reader unconvinced (pp. 54-56). They have but heightened my conviction that it is high time to question the long standing unproven assumption of scholars that without the words of the Institution an anaphora is necessarily anomalous and the eucharist *per se* invalid. A closer reading of Theodore can clear the way for a shift of perspective.

From the catechetical and pastoral points of view, the post-Theodorian allegoric understanding and clericalist celebration of the eucharist in the East Syrian Church register, on balance, a rather regrettable regression. The curve definitely starts with Narsai to descend into the absurdities of the Anonymous. While V.'s criticism here is quite pointed and valid, he has understood too narrowly what is literally — and so often falsely — rendered as the "fear of God". *Deḥlat 'alāhā* is the equivalent of θεοσέβεια, meaning religion or religious piety, — Hebrew and Syriac having no proper word for "religion". Tonneau hardly ever renders it as fear of God (cf. p. 611 index, esp. *deḥlat ptakrā* = idolatry, p. 381). The correction applies also to the current Malayalam rendering "daivabhayam", a correction all the more necessary in a culture which seeks in God precisely the opposite, *abhaya*, and is aflame with *bhakti*.

V.'s criticism of pre-conciliar liturgy and catechesis in Kerala is on the whole well made; the same criticism had been made by Western liturgists about pre-conciliar Western liturgy and catechesis. His judgment however that since the synod of Diamper (1599) for three centuries there is no evidence of a written catechism is precipitous. V.'s documentation is far from complete. He only examines four commentaries of the Mass written between 1954-68 (Fabian CMI, who is criticized for mostly rehashing the later Syriac authors and their allegorical method, A. Raes S.J., and J. Vellian) and two catechisms (1943, 1969). On what ground this sampling has been made is not clear. Why is a commentary like A. D. Mattam, *The Syro-Malabar Rite and the Restored Liturgy* (in Malayalam), Ernakulam 1963, not even mentioned? Originally published as a series of articles at the time of the restoration in the leading Catholic weekly *Sathyadeepam*, it caters to the average reader, a need not met by the more scholarly work of Vellian, *Qurbāna Oru Paṭhanaṃ*, vol. I, Kottayam 1968, as regretted by Vavanikunnel himself (p. 145). He overlooks en bloc Malayalam periodicals as well as catechisms like Lazar T.O.C.D's eleven volume *Matatattvabōdhini* series (1946 ss) and the seven P.O.C. texts and teachers' aids in current usage. This latter

is surely no old style catechism. As for a modern adult catechism, the same Pastoral Oriention Centre of the pan Kerala Church decided in 1972 to prepare it through stages, first through the publication of booklets. The voluminous *Christudarśanam* (State Language Institute, Trivandrum 1975) appeared indeed too late for V. to consider its claims to be regarded as a one-volume adult catechism replacing existing translations of foreign works. (Roman Catechism, 1917; Baltimore Catechism, 1952).

By mentioning these works and projects we are not pretending that they represent flawless catechesis, but only asking for a more comprehensive research to arrive at a more nuanced judgment. V's bibliographical coverage of works published outside Kerala, too, is not always adequate and uptodate: for example, supplement his bibliography on the *bema* (p. 101, n. 349) with R. Taft, *Some Notes on the Bena...*, OCP 34 (1968) 326-59.

So, too, by not mentioning the critical edition of the Addai-Mari Anaphora (cf. W. Macomber, "The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari" *OCP* 32 (1966) 336-71), V. creates the false impression that from Theodore onwards the eucharistic catechesis has uniformly to do with a text of the same anaphora closer to the restored 1962 Malabar edition than to any other.

V.'s criticism of Western domination in liturgy from Diamperian latinization through scholastic and modern theology surely scores a point. But a Keralite may in all humility and truthfulness also ask himself, why for over a millennium before the Portuguese arrived, there is no trace of a remarkable autochtonous Indian theologian (cf. G. Anathil, *Theological Formation in India*, Poona 1965). This fact strikes us today as a strange paradox, seeing that Kerala's part in Indian culture is far from negligible and that the foremost name in Indian philosophy is that of Šankara, a son of Kerala. At Diamper a great autochtonous theologian would surely have been either condemned along with "the accursed Nestorian heretics", or if found orthodox, held up as a model of orthodoxy. In fact even the "smarter" half of the Malabar Church that broke loose from the Western yoke in 1653 around the Coonan Cross to shift allegiance later to Antioch (and has thus unwittingly functioned, from our present point of view, as a control group) has continued theologically as blank as ever well nigh into the twentieth century. The moral of the story: beyond and before accusing the West (for all its real sins!) there is room for self-criticism in the Malabar Church. V. carries such criticism elsewhere to excess, sometimes.

Finally, V.'s work with its historical sweep and careful analysis and sharp criticisms can itself prove to be a useful tool in promoting eucharistic catechesis in Kerala. I hope that it will be published in Kerala in its original English and that my own critical observations will then have been taken note of — the chief purpose in making them. The present German version, due to J. Madey (Paderborn),

will surely be less accessible to the average educated reader in Kerala — a hint which hardly needs to be made to the author, who has himself expressed similar regrets with regard to a book published in English (p. 142) and not in Malayalam for the benefit of the average faithful.

G. NEDUNGATT, S.J.

L. MOOLAVEETIL, O.I.C., *Yākōbinṛe Annāphura. Oru Paṭhanaṃ* (= The Anaphora of James. A Study), St. Thomas Apostolic Seminary, Kottayam, 1976, Pp. 298.

Here is a laudable pioneering effort to open to the Malayalam reader the liturgical and spiritual treasures of an anaphora, which is used in preference to about seventy others in the Syro-Malankara Church, following the West-Syrian tradition. Father Moolaveetil's limpid style confers to his treatment a particular attractiveness. He discusses briefly, without taxing the reader with heavy scholarly lore, the history of the Antiochene liturgy, the structure and appurtenants of a West-Syrian rite church, holy vessels and vestments, the liturgical calendar. Then follows an ample explanation of the Mass, part by part (pp. 63-264). An appendix containing a list of the 54 more important anaphoras of the West-Syrian tradition and a bibliography orienting the general reader to more specialized fields bring the book to a close. It does not pretend to offer an analysis of the anaphora of St James in a manner comparable to A. Tarby's *La prière eucharistique de l'église de Jerusalem* (Théologie Historique 17) Paris 1972, a book which the reader may usefully add to M.'s bibliography. The book can be an introductory manual for liturgical formation in the seminary, but it can contribute as well to the renewal of liturgical catechesis in the Malankara Church in order to further the conscious and enlightened participation of the faithful in the liturgy.

G. NEDUNGATT, S.J.

Historica

a) *Antiqua*

Fabrizio FABBRINI, *L'Impero di Augusto come ordinamento sovrannazionale* (= Collana della « Fondazione Guglielmo Castelli », 43), Dott. A. Giuffrè Editore, Milano 1974, pp. XIV-482.

Presso gli studiosi di storia e civiltà romana il Principato di Ottaviano Augusto continua ad essere una sfinge o, quanto meno, un osso duro. Questo non suscita meraviglia, ormai. Come tutte le

epoche di transizione, anche quella augustea presenta tanti e tali elementi in contrasto, che le interpretazioni possono variare e moltiplicarsi all'infinito. Sicché, dopo oltre un secolo di ricerche multiformi ed accanite, inaugurate specialmente dal Mommsen, restano tuttora attuali e irrisolti alcuni interrogativi di fondo. Augusto, « restituendo la repubblica », come egli dice, e servendosi della sua « auctoritas » di « princeps » per creare quella struttura statale nota sotto il nome di Principato e considerata come la prima fase dell'Impero romano, quale idea di Stato ebbe in mente? Per servirci di una frase del Fabbrini stesso, quale fu « il disegno culturale augusteo e la sua realizzazione costituzionale »? Più specificatamente ancora: Augusto volle fondare effettivamente l'Impero di Roma quale struttura monarchica, autocratica, nazionalistica, livellatrice, oppure volle creare e difatto creò qualche cosa di diverso?

Quesiti come questi danno tuttora vita a studi e soluzioni d'ogni genere sia tra gli storici che tra i romanisti. Il volume del Fabbrini si inserisce in questo filone di ricerche presentando la caratteristica di situarsi in una prospettiva tanto storica quanto giuridica.

Egli riduce e riassume gli interrogativi suaccennati a uno solo: Augusto fondò uno Stato a regime unico ed unitario o uno Stato pluralistico? La sua risposta non potrebbe essere più chiara. S'indovina già attraverso il titolo. Augusto concepì il suo Impero alla luce di un'idea di pace, uguaglianza e libertà per tutti i popoli e per tutte le formazioni politiche incluse entro i confini romani; questa concezione lo indusse alla creazione di un Impero che doveva essere una « istituzione mondiale sovrastante i singoli Stati », un « Impero universale quale struttura sovrannazionale mirante all'organizzazione della pace » (cfr. pp. XIII-XIV). Solo partendo da questa concezione è possibile capire la « pax Augusta ». Tutto si oscura e si deforma, invece, se si ricorre alle solite interpretazioni di segno monarchico, egemonico, autocratico, despotico, panromano, nazionalistico.

Prima di impegnarsi nella dimostrazione di questa tesi, l'A. fa una rassegna di tutte le interpretazioni dell'Impero romano o specificamente augusteo dai tempi antichi fino ad oggi; a tale rassegna aggiunge subito quella dei tentativi compiuti finora per spiegare la natura giuridica del Principato. Scorrendo questa doppia rassegna critica (pp. 1-83), il lettore resta colpito da due fatti almeno: 1) la costanza tenace con cui sopravvive l'interpretazione, fatta propria dall'A., a partire dall'Evangelista S. Luca a Dante e allo storico Guglielmo Ferrero (†1942), nonostante la netta prevalenza delle interpretazioni contrarie suaccennate, che furono elaborate e diffuse, sia pure con motivazioni ed ottiche diverse, da alcuni scrittori antichi pagani e cristiani, dai giuristi francesi del secolo XIII, dagli umanisti italiani, dai riformatori protestanti, dagli illuministi, dai romantici, da quasi tutti i fautori del Risorgimento italiano fino al fascismo e al nazionalsocialismo; 2) le difficoltà insuperabili di spiegare coerentemente i vari fatti ed istituti dell'epoca augustea se non si accetta l'ipotesi che esige di guardare all'Impero di Augusto « non già come

ad un ordinamento statuale, bensì come ad un sistema sovrannazionale di Stati » (p. 83).

A questa ricostruzione storica del « problema » segue un lunghissimo capitolo che offre i prolegomeni, per così dire, della soluzione. È un capitolo di critica metodologica e di allargamento e ulteriore determinazione del campo delle fonti. Esaminate brevemente le tre prospettive metodologiche in cui finora gli storici del Principato augusteo si sono collocati, il Fabbrini sottolinea la necessità di percorrere tre vie, che finora sono state o poco battute o ignorate: la cultura altolatina, la prospettiva provinciale e la meditazione cristiana che subisce l'impronta di Augusto ed accetta l'Impero. Dai risultati ottenuti lungo tale percorso « a tre corsie » è facile al Fabbrini sfociare nella sua tesi, che ci sembra ben formulata nella chiusa del capitolo: « L'impero si pone dunque come la Storia di un organismo mondiale nuovo, che tende a garantire e valorizzare le particolarità nazionali e statuali compresenti nell'area mediterranea: e, nel riconoscimento della irrinunciabile individualità delle singole culture, cerca di aprirle ad uno scambio fecondo, in un clima non più di reciproco sospetto, ma di pace e prosperità, nella comune tutela da parte di una solida struttura amministrativa sovrannazionale » (pp. 212-243).

Formulata in modo così analitico la tesi, l'A. passa alla sua verifica nei due ultimi capitoli.

Nel capitolo III l'argomentazione è desunta dal fatto che nella « restitutio reipublicae populi Romani » attuata da Augusto nel 27 av. Cr. si riscontrano due tipi di ordinamenti reciprocamente estranei e, al tempo stesso, compresenti: « da una parte gli ordinamenti statuali, quali la *respublica populi Romani* ed altri Stati (*respublicae, regna, populi et gentes, communia*, etc.), dall'altra l'unico impero universale » (p. 247). L'esistenza di questi due tipi di ordinamenti è dedotta dall'analisi di « alcuni dati fondamentali relativi alle loro rispettive amministrazioni », le quali rivelano una duplicità o pluralità espressa dalle note distinzioni tra « provinciae populi Romani » e « provinciae Caesaris », magistrati e funzionari, « stipendium » e « tributum », « aerarium » e « fiscus », « lex » e « constitutio », « iurisdictio » e « cognitio », come pure dalla duplicità del sistema di coniazione delle monete che sono imperiali e senatoriali; oltre a ciò, è dedotta dall'analisi della titolatura di Augusto, del culto imperiale e di alcuni elementi dell'ideologia politica, come i concetti di « aeternitas » e di « ecumenicità » attribuiti a Roma e all'Impero (pp. 245-351).

Nel capitolo IV la prova è fondata sulla « contrapposizione costruttiva » (già presente in Gaio, 1,1) tra *ius civile* (= *ius proprium civitatis*) e *ius gentium* (= *ius commune omnibus* [*gentibus*]), la quale esprime e fonda la contrapposizione del *diritto proprio* dei Romani, e di quello che ogni popolo si dà, al *diritto che vige in tutto l'Impero*. Da tale contrapposizione risulta che il *populus Romanus* è posto sullo stesso piano di tutti gli altri *populi* dell'Impero, in quanto ognuno di questi ultimi può avere, al pari del *populus Romanus*, un ordi-

namento a sé stante contrapposto all'ordinamento imperiale comune. Questa pluralità di ordinamenti particolari viene analizzata sistematicamente partendo dalla « Respublica populi Romani » e dal « Regnum Aegypti » fino alla nazione ebraica, alle « civitates/*poleis* », ai « regna », ai « populi » o « gentes », alle Leghe di Stati (*koinà*), ai *pagi, vici, castra*, ecc. (pp. 353-432).

Che significato dare allora alla *pax Augusta*? — si domanda il Fabbrini concludendo. La sua risposta è molto elaborata e pensata.

Innanzitutto la *pax Augusta* non è « mera giustificazione ideologica di questo o di quell'avvenimento, ma è programma politico centrale di tutta la sua opera, anzi il suo unico vero programma » (p. 433). Augusto ha voluto rispondere al desiderio spasmodico di pace dei suoi contemporanei, di cui si fecero portavoce, ad esempio, Tibullo e Virgilio; desiderio che « non era soltanto un bisogno di sicurezza: era anche un'esigenza di fratellanza » (p. 434). Venendo incontro a tale aspirazione universale, Augusto dà alla sua *pax* « un preciso volto istituzionale » (quello visto nel corso del volume), le cui caratteristiche sono l'ordine e la sicurezza da una parte, e l'ecumenicità dall'altra. In questa prospettiva bisogna collocare la chiusura del tempio di Giano da parte di Augusto e la dedicazione dell'*Ara pacis Augustae* da parte del popolo romano. I due fatti « stanno a indicare la coscienza di un *novus ordo* che viene a nascere nella storia del mondo: e sono l'espressione visibile dell'idea che l'impero creato da Augusto è in qualche modo la realizzazione terrena di un disegno divino di salvezza » (p. 442).

Di fronte a un volume di così ampio respiro e di tanto rigore logico nel suo svolgimento scientifico, si rimane ammirati. Il Fabbrini vi ha profuso una somma enorme di lavoro sia a livello di analisi delle fonti latine, greche ed orientali (giuridiche, narrative, epigrafiche, papirologiche, teologiche, filosofiche, ecc.) che a livello di elaborazione dell'immensa storiografia moderna. L'abbondanza delle note che accompagnano il testo e l'indice delle fonti (pp. 145-474) e degli Autori (pp. 476-482) ne sono la riprova — vorremmo dire — ottica. Un pregio — oggi piuttosto raro in lavori del genere — è l'estrema chiarezza della divisione della materia e del linguaggio, che, fortunatamente, schiva tutti quei modi roboanti e verbosi che aduggiano tanta produzione scientifica italiana.

Non c'è dubbio che certe allusioni e certi riferimenti precisi alle situazioni storiche del nostro secolo potranno sembrare eccessivi o non abbastanza sfumati; in qualche capoverso si potrà desiderare un tono meno emotivo; forse, con l'andar del tempo e il progresso degli studi, qualche argomentazione si rivelerà fragile. Ma non si potrà negare all'A. un'eccezionale generosità di propositi d'indagine e meditazione storica, e una corrispondente energia nell'attuarli.

Ciò che non ci dispiace affatto di sottolineare è che si tratta di propositi nati e maturati in un contesto esplicitamente cattolico.

C. Capizzi S.J.

Jahrbuch für Antike und Christentum, Jahrgang 17.1974, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen. 192 Seiten, 11 Bildtafeln.

Dieser Band des bekannten Jahrbuchs enthält elf sehr aufschlussreiche Aufsätze recht disparaten Inhalts, dazu neun Besprechungen, einen Nachtrag zum Reallexikon für Antike und Christentum und verschiedene Berichte.

Die Aufsätze behandeln sehr verschiedene Gegenstände. Z.B. handelt Gustav STÄHLIN über das *Bild der Witwe. Ein Beitrag zur Bildersprache der Bibel und zum Phänomen der Personifikation in der Antike.* — Josef ENGEMANN schreibt *Zu den Apsis-Tituli des Paulinus von Nola*; Jörgen BRACKER über *Eine Kölner Kameenwerkstatt im Dienste konstantinischer Familienpolitik*, Garsten COLPE über *Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi III*, usw.usw.

Es ist klar, dass es nicht möglich ist, in einer Besprechung auf all diese Dinge einzugehen. Wir wollen nur einen Aufsatz herausgreifen, der uns von besonderem Interesse zu sein scheint: Ernst DASSMANN, *Zur Entstehung des Monepiskopats* (S. 74-90).

Der V. beginnt seine Darlegungen mit dem Hinweis auf das Urbild-Abbild-Denken, das in der menschlichen Herrschaftsordnung eine Widerspiegelung der himmlischen sieht. Kaiser Konstantin hätte demnach seine ursprüngliche Zustimmung zur Glaubensdefinition von Nicäa später deshalb geändert, weil das Bekenntnis der trinitarischen Wesensgleichheit der göttlichen Personen die Widerspiegelung der kaiserlichen Monarchie in einem göttlichen Urbild verhinderte (S. 74). Wir zweifeln sehr daran, ob wirklich dies der Grund für die Sinnesänderung Konstantins war. Er war kein so subtiler Theologe, wie es eine solche Überlegung voraussetzen würde. U.E. ist die Erklärung sehr viel einfacher. Konstantin geriet immer mehr unter den Einfluss seines arianisch gesinnten Hofbischofs, Eusebius' von Nikomedien, der ihn ja auch auf dem Sterbebett taufte. Der V. fragt, ob das "Urbild-Abbild-Denken", dem er solche Bedeutung beimisst, vielleicht dreihundert Jahre vorher mit Anlass dafür gewesen sei, die Leitung der kirchlichen Gemeinde auf einen monarchisch regierenden Bischof zu konzentrieren. Gewiss steht nach Ignatius der Bischof an Gottes Stelle, und das ist seine Begründung für die Machtfülle des Bischofs. Auch den andern kirchlichen Ämtern weist Ignatius ein himmlisches Vorbild zu. Der V. gibt selbst zu, dass in späteren Zeugnissen eine andere Begründung für die überragende Stellung des Bischofs gegeben wird (S. 85). Ausserdem gibt der V. zu, dass selbst bei Ignatius der Bischof auch als Stellvertreter Christi hingestellt wird (S. 79). Er schliesst seine Ausführungen mit dem Satz: "Nicht auszuschliessen ist jedoch, dass das monotheistische Gottesbild der christlichen Frühzeit das Werden des Monepiskopats begünstigt, wenn nicht gar eingeleitet hat" (S. 90).

Wenn dem so ist, wäre eigentlich zu erwarten, dass die spätere klarere Erkenntnis der Trinität den Monepiskopat in eine Krise gebracht hätte, was aber keineswegs der Fall ist. Das Ganze scheint uns eine recht problematische Konstruktion zu sein, mit der für die Erklärung der geschichtlichen Tatsachen wenig anzufangen ist.

U.E. lässt Ignatius den Bischof die Stelle Gottes vertreten, um so dessen Position so hoch wie nur irgend möglich zu erheben. Seine Briefe machen ganz den Eindruck, dass er die Idee, dem Bischof komme praktisch alle Gewalt in der Gemeinde zu, gegen Widerstände zu verteidigen hatte. Es war durchaus noch nicht selbstverständlich, dass die Stellung des Bischofs so überragend war, hatten doch damals, wie aus den Briefen des Ignatius selbst hervorgeht, nicht wenige Gemeinden überhaupt noch keinen Bischof. Wenn der V. schreibt: "Anderseits bleibt es ein erstaunlicher Vorgang, dass sich innerhalb weniger Jahrzehnte die Institution des Einzelbischofs... überall im Osten wie im Westen durchgesetzt hat" (S. 75), so stellt er hier eine These auf, die er nicht beweist. Richtig ist, dass sich der Monepiskopat rasch verbreitete. Dafür genügt u.E. die für gewöhnlich gegebene Erklärung: Der *eine* Bischof war eine bessere Garantie gegen häretische Abweichungen als ein Gremium von Presbytern, in dem doch sehr leicht verschiedene Meinungen miteinander rivalisieren konnten. Der persönliche Ehrgeiz des Vorsitzenden des Presbyterkollegiums, den es immer gab, mag bei der Entwicklung auch seine Rolle gespielt haben. Der V. gibt selbst zu, dass in den meisten Zeugnissen des späten 2. und beginnenden 3. Jahrhunderts für das monarchische Bischofsamt eine andere Begründung als bei Ignatius gegeben wird (S. 85). Dass es solche Zeugnisse gibt, soll gewiss nicht in Abrede gestellt werden. Aber für die Behauptung, dass bereits um 150 der monarchische Episkopat *überall* durchgedrungen sei, ist dies kein Beweis.

Der V. versucht es mit dem Sukzessionsgedanken, der schon im Klemensbrief auftaucht und dann vor allem von Irenäus vertreten wird (also reichlich nach 150). Für Tertullian ist der apostolische Ursprung der Gemeinde als solcher entscheidend. Die Sukzessionsreihe, die Irenäus für Rom gibt, ist nach dem V. selbst von recht zweifelhaftem Wert. Er muss gestehen: "Aus dem Sukzessionsgedanken lässt sich der Monepiskopat nicht zwingend ableiten" (S. 86/87). Nachher schreibt er: "Andere, vom Sukzessionsgedanken unabhängige Begründungen des Monepiskopats fehlen" (S. 88)...". Damit kann die Prüfung der frühchristlichen Quellen abgebrochen werden" (S. 89). Sie wird aber abgebrochen, ohne dass der Beweis erbracht ist, dass der Monepiskopat sich um 150 überall durchgesetzt habe.

Wir würden nach allem eher Carl Andresen folgen, der in seinem Buch *Die Kirche der alten Christenheit* (Stuttgart 1971) schreibt: "Irenäus will als Schnittpunkt zwischen presbyterialer und episkopaler Verfassung gewürdigt werden" (S. 48). Andresen führt als Hinweis darauf, dass die presbyteriale Verfassung noch existiert, die Tatsache an, dass die Briefformulare gallischer Gemeinden Ende

des 2. Jahrhunderts im Briefkopf und in der Anrede an die Adressaten noch nicht vom Bischof der Gemeinden sprechen, sondern von den "Knechten Christi", von "Brüdern". Die Adressaten sind Christen in Asien und Phrygien (l.c.). Andresen weist darauf hin, dass bei Irenäus sowohl die Bischöfe, deren Sukzessionsreihe er für Rom, und nur für Rom, angibt, wie auch die Presbyter Traditionsträger sind (*Adv. Haer.* 4,27-32). "Seine gelegentliche Identifizierung des Presbyteramtes mit dem Bischofsamt hingegen ist sekundär (S. 55). Andresen nimmt an, dass die presbyteriale Verfassung dem Irenäus aus Gallien bekannt ist (S. 56).

Nach allem scheint uns das Urteil von Karl Baus den Tatsachen am besten gerecht zu werden: "Die Quellen geben nicht die Möglichkeit, die einzelnen Phasen dieser Entwicklung (von der presbyterialen zur episkopalen Verfassung) nachzuzeichnen, noch lassen sie erkennen, ob sie allenthalben gleichmässig verlaufen ist. Bald nach 150 *scheint* sich der monarchische Episkopat im Gesamtausbreitungsgebiet des Christentums *weitgehend* durchgesetzt zu haben" (H. JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band I, Freiburg 1962, S. 175/176). Eine Sicherheit haben wir in dieser Sache nicht. Der V. hat zur Lösung der Frage einen beachtlichen Beitrag geleistet. Aber das letzte Wort ist noch nicht gesprochen.

W. DE VRIES S.J.

Lexikon der Antike, herausgegeben von Johannes IRMSCHER in Zusammenarbeit mit Renate JOHNE, VEB Bibliographisches Institut, Leipzig 1977, 638 pp., 54 Tafeln.

Nel panorama degli studi condotti in questi trent'anni dai classicisti della Repubblica Democratica Tedesca, il « Lexikon der Antike », giunto ora alla sua seconda edizione, riveduta ed ampliata, rappresenta un segno di evoluzione d'indiscusso valore.

Promosso e coordinato dal maggior rappresentante degli studiosi di antichità di quel Paese, Johannes Irmscher, il *Lexikon* si giova della collaborazione dei ricercatori tedeschi orientali, mostrando quale vitalità hanno raggiunto le discipline umanistiche in quello Stato. L'opera si propone d'informare il lettore su personaggi, luoghi e cose, tra i più significativi dell'evo antico, con trattazioni brevi, ma sicure, comunque utili per successivi approfondimenti.

Nel *Vorwort*, l'Editore, per richiamare il lettore sul valore pratico e divulgativo del lessico, prima cita alcuni versi di Goethe che invitano l'uomo moderno a trarre frutto dalla lezione del passato, poi ricorda che anche Engels non potè non ammettere come *ohne die Grundlage des Griechentums und des Römerreiches... kein modernes Europa... kein moderner Sozialismus* siano concepibili. Pertanto, compito dell'Editore e dei suoi collaboratori è stato quello di mo-

strare, della civiltà antica, innanzi tutto, le principali manifestazioni artistiche e pratiche, quindi l'incidenza nella società medievale e umanistica, infine l'attualità nei moderni e attuali cultori di scienze classiche. Così, accanto alla voce di Oppiano, tardo poeta latino, trovano posto le voci di Andrea Palladio, architetto rinascimentale, o di Paracelso, medico di fine Quattrocento, ovvero dei moderni studiosi, come Mommsen e Wilamowitz, Jäger e Diels.

Le voci si leggono secondo la forma tedesca (*Abendland, Ballospiele, Waffen*, ecc.), ovvero secondo la forma latina (*ab epistulis, Aurora, aureus*), oppure dal greco in trascrizione latina (*Heracles, Tereus, Terpsichore*). L'economia dello spazio, dedicato alle singole voci, consente di fornire solo le notizie essenziali e più interessanti, e talora anche qualche informazione bibliografica. Per aggiungere l'evidenza dell'immagine, il testo è corredato da numerose riproduzioni, tratte da bassorilievi, monete, pitture, e così via. Per es. alla voce *Wagen*, a p. 605, corrisponde, sulla colonna accanto, pp. 604-5, un gruppo di sei illustrazioni, raffiguranti bighe, carretti, vetture, usati in guerra e in pace. Alla trattazione delle voci segue una nutrita serie di stemmi genealogici, riguardanti gli dei e gli eroi della Grecia mitica, le dinastie delle principali monarchie ellenistiche e del periodo imperiale di Roma. Una bibliografia, per categorie, informa poi il lettore sugli strumenti indispensabili, in lingua tedesca, da usare nel settore degli studi classici: dizionari, lessici, atlanti, trattati di storia greca e di storia romana, di storia letteraria e di filologia, di mitologia e di archeologia, di filosofia e di musica, di diritto, di sport e di discipline scientifiche. Si indicano anche le collane di testi e le raccolte di fonti, le riviste e le monografie, edite e facilmente reperibili nella DDR.U na raccolta di cinquantaquattro *Bildtafeln* evidenzia, infine, agli occhi del lettore attento, le manifestazioni principali dell'arte antica.

Nel complesso, l'opera risponde alle finalità proposte, anzi mostra di superare quei limiti di pubblico di lingua tedesca, a cui l'Editore e i collaboratori hanno inteso indirizzare il loro messaggio d'informazione culturale sul mondo antico.

E. Merendino

Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet. Bericht über ein Symposion in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 4. bis 8. Oktober 1971, herausgegeben von Albert Dietrich, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge Nr. 96] Göttingen 1975, pag. 178.

Invitato a quel Simposio, ho avuto occasione di ascoltare gli studi pubblicati in questo volume. Tutti praticamente trattano di

temi siriaci, per cui si potrebbe dire che quel Simposio, onorato dalla presenza del Patriarca Yakub III, fu il precursore dei «Simposi Siriaci» che dal 1972 celebriamo ogni quattro anni. Quello di Göttingen fu degno della scuola del de Lagarde il cui esponente ultimo è il Prof. Werner STROTHMANN. Le relazioni si aggirano intorno al sincretismo. Si studia quello che nei primi tre secoli cristiani si trovava nell'ambito culturale aramaico della Mesopotamia, con il centro religioso e culturale di Edessa.

Cosa s'intende per «sincretismo»? Quello stato di mescolanza eterogenea in cui convivono elementi religiosi e culturali di diversa origine e diversa età, che si intrecciano in complessi non sempre facili da analizzare e quindi da classificare. C. COLPE stabilisce le condizioni che nel campo storico e strutturale danno luogo al sincretismo. Esempio la Mesopotamia, sempre debitrice alla cultura babilonica. Il grande conoscitore delle culture semitiche, G. WIDENGREN, traccia le caratteristiche del sincretismo esistente presso i cristiani siri, sottoposti alle tradizioni giudaiche, gnostiche e mesopotamiche. Fra le ultime segnala la figurazione del Paradiso, dove però neanche menziona la Genesi, che per gli autori citati — S. Efrem ecc. — è stata la fonte della loro ispirazione immediata. Widengren si occupa del tema ormai da 40 anni e lui stesso confessa onestamente che ancora non ha potuto arrivare a una sintesi delle sue ricerche (cfr. p. 64) portate avanti con una straordinaria erudizione. Un ulteriore esempio di sincretismo viene riconosciuto da J. MENARD nel «Vangelo di Tommaso» recentemente scoperto.

Dopo lo studio filologico di S. BROCK su alcuni particolari delle versioni di vocaboli greci in siriaco, interessanti anche come fenomeno sincretistico, il noto specialista di Bardaisan, il prof. H. DRIJVERS fa chiaramente vedere nella dottrina del gnostico di Edessa un esempio tipico di sincretismo, nel quale l'ellenismo si intreccia con elementi babilonesi. Drijvers si augura come utile un confronto di Bardaisan con Filone. Ma che il confronto di Bardaisan con Mani sia fecondo in risultati si impara dallo studio di B. ALAND, la quale arriva a questa conclusione: «Il mito manicheo risulta una continuazione e manipolazione di miti gnostici del secolo II, specialmente del mito di Bardaisan». Più completa è la visione del sincretismo manicheo nella ricerca di A. BÖHLIG. Egli spiega che Mani, figlio di un elkesaita e iniziato in una setta battista giudeo-cristiana ruppe con la pratica battista e con la Legge per trasferirsi al paulinismo dedito ai pagani. Attraverso questa svolta anche gli elementi della sua formazione greca, mesopotamica e altri del pensiero iranico e autoctono si filtrarono per formare una sua religione nella quale si riscontra il dualismo zervanista dei due principi cosmici, la luce e le tenebre, quest'ultime attive e graduali. Quando poi si identifica col Paracleto prende il posto di Gesù. Perciò Mani non è un eretico ma un autentico fondatore di una nuova religione, la quale doveva sostituire il cristianesimo, il mazdeismo e il buddismo insieme. Il fondatore del manicheismo che si è tanto diffuso e ha sopravissuto a lungo nella storia, è un sovrano

« sincretista », capace di tradurre in diverse nomenclature le proprie concezioni.

Gli illustri collaboratori di questo volume hanno chiarito in modo molto soddisfacente diversi aspetti del sincretismo presso i cristiani di cultura siriaca.

I. ORTIZ DE URBINA S.I.

Historica

b) *Medievalia*

David AYALON, *Studies on the Mamlūks of Egypt (1250-1517)*, Variorum Reprints, London 1977, p. 360.

Il volume contiene la riproduzione fototipica di 10 saggi dello stesso A. apparsi tra gli anni 1946-1968. Tutti studiano il fenomeno mamelucco, appena inferiore per importanza, quanto alla storia islamica, al fenomeno delle conquiste arabe dei primi decenni dell'Egira (cfr. *Preface* p. i). Infatti, senza l'istituto mamelucco, cioè l'apporto di questi giovani prelevati dall'Asia Centrale e dai Balcani, educati nell'Islam e nella vita militare, emancipati per essere nerbo dell'esercito e aristocrazia militare della società musulmana, l'Islam non sarebbe quello che è (*ibid.*).

A questo argomento così importante della storia dell'Islam, già studiato da W. MUIR, da S. LANE-POLE, da G. WIET, da K. V. ZETTERSTEEN e da Muhammad Mustafa ZIYADA, l'A. si è dedicato con perseveranza.

Il primo saggio, uno dei più lunghi perché apparso originariamente in tre puntate successive, esamina le strutture dell'esercito mamelucco. Basandosi su cronache ed opere storiche arabe contemporanee, cioè su fonti di prima mano, edite ed inedite, l'A. enumera i Mamelucchi del sultano, dei principi e quelli appartenenti a un libero corpo di cavalleria. I primi, cioè i Mamelucchi del sultano, si suddividono a loro volta in categorie ulteriori, a seconda che entrino la prima volta al servizio del sultano attuale o siano già stati al servizio del predecessore di lui o di principi defunti o dimissionari.

Il secondo saggio studia l'emigrazione di Ḫwarizmiti, di Curdi, di Mongoli e di Turchi nel regno mamelucco.

Il terzo si occupa del primo periodo del regno mamelucco o della baḥriyya, cosiddetta dalla località in cui i militari mamelucchi avevano i loro alloggiamenti.

Il quarto saggio studia il periodo circasso del regno mamelucco e constata come allora predomini una singola razza, dato che i sultani fanno venire gente dalla loro terra d'origine più di quanto non abbiano fatto i loro predecessori.

Il quinto afferma che le epidemie, come la famosa Peste Nera

degli anni 1348-49, sono fattore ricorrente che debilita l'esercito lungo la seconda metà dell'epoca mamelucca.

Il sesto coglie la deficienza dei Mamelucchi in fatto di marina militare e spiega perché i Mamelucchi, consapevoli di tale deficienza, abbiano distrutto la costa siro-palestinese.

Il settimo è un interessante saggio di storia sociale in cui l'A. coglie il rapporto strettissimo fra Mamelucchi e urbanismo. Mentre infatti l'aristocrazia europea si forma nelle campagne, questa singolare aristocrazia militare islamica non ereditaria è essenzialmente cittadina. I Mamelucchi, i quali al tempo del califfo Muʿtasim sono indissolubilmente legati alla nascita di Samarra, all'epoca del sultanato rimangono sempre al Cairo, non abbandonandola nemmeno in occasione delle epidemie. Questo lavoro di Ayalon avrebbe dovuto essere citato in E. Wirth, *Die Orientalische Stadt*, in: *Saeculum* XXVI (1975) 45-94, che invece lo ignora.

Alla storia economica è dedicato il saggio ottavo, che studia il complesso sistema retributivo delle truppe mamelucche. Era articolato in un soldo mensile, una gratifica straordinaria all'inizio di una campagna militare o all'avvento di un nuovo sultano, un sussidio per il vitto quotidiano e per le spese di vestiario, un'assegnazione periodica di cavalli e di cammelli, di foraggio per gli stessi e di animali da sacrificare in occasione della Grande Festa.

Il nono saggio, rispondendo a un articolo di Richard Hartmann, precisa che i Mamelucchi non hanno affatto riconosciuto il califfato ḥafside di Tunisi dopo l'uccisione del califfo di Bagdad e prima di ristabilire il califfato al Cairo.

L'ultimo saggio, il decimo, studia nella cronaca di Ǧabartī la permanenza e la trasformazione di strutture mamelucche nell'Egitto Ottomano.

Così questa serie di lavori, pur concentrandosi sul periodo, tra il tardo medioevo e l'età moderna, che viene detto appunto « mamelucco » per antonomasia, nel quale i Mamelucchi si identificano con il potere, in Egitto e in Siria, si occupa anche dell'istituto mamelucco dopo quell'epoca. E ne ricorda pure la lontana origine ben anteriore a quel periodo. Infatti l'A. cita le prime notizie di formazioni militari mamelucche risalenti al primo secolo dell'Egira. In seguito, il califfo Muʿtasim, 841, farà di un reggimento mamelucco il nerbo delle sue truppe (VII p. 315).

L'A. che cita talvolta in questa raccolta il suo *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom*, London 1956, ha scritto sui Mamelucchi anche altri saggi che qui non si trovano. Per esempio, *Notes on the Furūsiyya Exercises and Games in the Mamluk Sultanate*, in: *Scripta Hierosolimitana*, IX (1961) 31-62 e vari articoli dell'Encyclopédie de l'Islam (2ème éd.). Peccato che uno specialista così addentro nella storia politica e sociale dei Mamelucchi non ne abbia approfondito la storia religiosa, né in questa raccolta, pure così interessante, né in altri lavori non meno meritevoli.

V. Poggi S.J.

Rainer Christoph SCHWINGES, *Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus*, "Monographien zur Geschichte des Mittelalters". Bd 15, Anton Hiersemann Stuttgart 1977, pp. 334.

È uno studio monografico sulla *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum* di Guglielmo di Tiro (c. 1130-c. 1186).

Nella introduzione l'A. descrive la problematica generale delle Crociate e inserisce in quel contesto il contributo particolare che vi ha portato Guglielmo con la sua storia degli stati crociati di Oriente.

Quindi l'A. dedica una prima parte del suo studio alla biografia di Guglielmo, alla sua opera letteraria e alla tolleranza religiosa che tale opera rivela. Guglielmo è nato in Oriente da «Franchi». È venuto in Europa a studiare e ha trascorso vent'anni a Parigi, a Orléans e a Bologna, acquistando una solida formazione umanistica, teologica e giuridica. Tornato in Oriente, ha percorso una brillante carriera ecclesiastica ed amministrativa, divenendo arcivescovo di Tiro e cancelliere del regno latino di Gerusalemme. Il re Amalrico, che gli ha chiesto di essere pedagogo di suo figlio, gli ha pure affidato l'incarico di storico ufficiale del regno. Guglielmo scrive infatti due opere storiche su commissione regia. Mentre una, la *Historia principum*, è andata perduta, l'altra, *Historia rerum*, ci è rimasta sia nella redazione originale latina, sia nella versione francese *Estoire de Eracles*, che fu molto diffusa in Occidente. L'A. studia quest'opera e vi scopre una tolleranza religiosa, né formale né contenutistica, che chiama, aggiungendo una terza categoria alle due proposte da G. MENSCHING (*Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Heidelberg 1955, 16ss.) «tolleranza informale» (66-67).

Nella seconda parte del volume l'A. approfondisce questo tipo di tolleranza di Guglielmo, inserendola nel contesto orientale. Infatti i Cristiani di Oriente, a parte alcuni, per esempio Giovanni di Nikiu, hanno nei riguardi dell'Islam una certa tolleranza. Considerano il Dio dell'Islam lo stesso Dio del Cristianesimo e vedono nell'Antico e nel Nuovo Testamento delle basi riconosciute dallo stesso Islam. Certo l'Islam conserva ai loro occhi aspetti irreconciliabili, nella sua autonomia dalla Chiesa, nei suoi errori circa verità cristiane e nella pertinacia con cui autonomia ed errori vengono mantenuti. Lo stesso Guglielmo non è irenico nel suo giudizio teologale sull'Islam (116-117). Tuttavia Guglielmo, che pure ha una buona conoscenza dell'Islam, trovando la šī'a più vicina al Cristianesimo della sunna (111) non ha identificato Maometto con l'Anticristo (124). Per lui i musulmani sono «infideles» ma vanno giudicati ciascuno secondo il valore personale (126).

Nella terza parte della monografia l'A. fa notare come l'atteggiamento di Guglielmo si diversifichi da quello di storici occidentali

contemporanei, per esempio di Elmoldo di Bosau e di Volframo di Eschenbach, a causa della particolare carica umana. La tolleranza di Guglielmo si manifesta soprattutto quando egli giudica le persone: principi e notabili musulmani, come Hārūn al-Rašīd, Kilič Arslan, Ilġāzī, Zengi, Unur, Šāwar, Šīrkūh, Nūr al-Dīn. Il fatto che il traduttore in antico francese riduca in proposito la tolleranza delle espressioni di Guglielmo significa che il contesto occidentale era meno atto a recepirla di quello orientale (191). Per Guglielmo anche gli « infideles » possono essere dotati di « humanitas » e in base a quella personalmente apprezzati. « Non si tratta di giustificare il proprio *modus vivendi* con l'infedele; ma si tratta dell'ideale disponibilità a partecipare, oltrecché lo stesso Dio, anche la stessa "humanitas". Se si vuole designare come informale tolleranza di Guglielmo il rapporto fra la tolleranza dell'uomo di corte e l'umanità del poeta, penso si debba attribuire a quest'ultima la forma più complessa. Indubbiamente il cancelliere arcivescovo era integrato in un sistema sociale. Ma la sua tolleranza supera la tolleranza dell'uomo di corte, non avendo egli in nessun modo soppresso la distanza teologale dal non cristiano. La tolleranza di Guglielmo è fondata sulla stessa sua umanità. Essa comporta un sistema di equilibrio etico caratterizzato dalla capacità di liberarsi da influssi ideologici nel giudicare uomini di altra fede. Ciò non comporta affatto un rinnegamento dell'istanza assolutistica del Cristianesimo con l'annacquare le proprie convinzioni, inventandone formulazioni e scopi diversi. Guglielmo non fu tenero nei confronti della dogmatica musulmana. Ma la religione di Nūr al-Dīn aveva per lui un determinato valore religioso che la innalzava al di sopra del paganesimo » (213).

Guglielmo è anche giurista e l'A. studia il suo atteggiamento verso i Musulmani anche dal punto di vista del diritto delle genti. Il medioevo occidentale filosofava unilateralmente sul concetto di *giusta causa* quasi l'avversario non ne avesse alcuna, riconoscendo soltanto in diritto l'oggettività, senza alcun riguardo per la soggettività (229). Guglielmo invece, concedendo ai Musulmani, in determinate circostanze, una giusta causa per combattere, non li discrimina in base alla loro religione, ma riconosce loro la parità di diritti. Anche a proposito dei trattati fra Cristiani e Musulmani, « è chiaro che Guglielmo inserisce gli uni e gli altri nello stesso ordine giuridico » (255). Guglielmo deve perciò essere preso in considerazione da chi studi lo sviluppo storico delle formulazioni del diritto delle genti (242). Coerentemente l'A. si chiede se « il diritto missionario (cioè di propagandare il Vangelo) non sia osteggiato da una simile concezione di uguaglianza dei popoli rispetto al diritto delle genti » (269). Infatti nei 23 libri della *Historia rerum* la missione cristiana appare appena. L'A. spiega questo silenzio non solo con la tolleranza di Guglielmo, ma anche con il suo rifiuto di una determinata interpretazione del « compelle intrare ». Rifiuto che sarebbe connesso con la parallela disapprovazione dei metodi missionari islamici o del « com-

pelle descendere » (277). E c'è pure un altro parallelismo: l'atteggiamento liberale nei confronti degli altri Cristiani avrebbe ispirato ai Latini d'Oriente un certo liberalismo nei confronti dell'Islam (278). Guglielmo chiama i Cristiani Orientali « veri Dei cultores » « famulos Dei » « fratres » come l'A. ricorda in una appendice dove fa accenno anche a un famoso passo concernente i Maroniti (296).

Oltre questa appendice e tre *excursus*, due su Nūr al-Dīn giudicato da Guglielmo e un altro sul posto riservato all'arte nella *Historia rerum*, il volume ha una utile *Zusammenfassung*. Guglielmo, vi conclude l'A., è il tipico rappresentante di un medioevo latino di Oriente, diverso dal medioevo di Occidente. Questa conclusione, coerente con tutte le pagine della monografia, ci convince pienamente. I venti anni trascorsi in Europa, gli studi fatti a Parigi e a Bologna non hanno occidentalizzato Guglielmo di Tiro che in qualità di ecclesiastico, di cancelliere di un regno, di storico si è comportato sempre da orientale.

Congratulandoci con l'A. per questo suo coscienzioso lavoro ci soffermiamo con lui su un passo della *Historia rerum*. Vi si riferisce un dialogo fra il re Amalrico e Guglielmo, circa argomenti razionali a conferma del dogma della resurrezione della carne (54-55). Nel dare al re quelle risposte Guglielmo può essersi ispirato a pagine del *De Fide Orthodoxa* di Giovanni Damasceno. Può anche aver letto il *Cur Deus homo* di Anselmo di Canterbury, dove le argomentazioni vogliono proporsi anche a non cristiani (55-64). Ma Guglielmo ha subito in grado ancora maggiore l'influsso dell'ambiente, dove la problematica dell'accordo tra fede e ragione era particolarmente sentita. In Oriente molti teologi musulmani rifiutavano il mero tradizionalismo passivo (taqlīd) propugnando la necessità di una fede cosciente (īmān ʿan ʿilm). Al Cairo, l'ebreo Maimonide scriveva verso quell'epoca la sua *Guida dei Perplessi* (1170). Contemporaneamente Averroe, nell'occidente islamico, componeva il *Trattato decisivo* o dell'accordo fra ragione e fede (1179). E fra i Cristiani orientali questa problematica, che già era stata espressa in maniera lucidissima da pensatori come Ibn al-Ṭayyib (1043) troverà la sua formulazione più radicale più tardi nel *Candelabro del Santuario* di Bar Ebreo. In quell'opera infatti si afferma che il rapporto fra Scrittura e ragione è quello della pianta rispetto alle radici. Perciò non si può accettare la Scrittura rifiutando la ragione. Tagliando le radici si uccide tutta la pianta (P O XXVII 490).

Anche per quanto riguarda il diritto delle genti noi cercheremmo nell'ambiente l'ispirazione all'atteggiamento di Guglielmo. Per spiegarlo si deve cercarne un parallelo nella tipica tolleranza dell'Islam per la « gente del Libro » e nella relativa concezione giuridica che i Musulmani esaltano come formula antesignana e precorritrice di diritto delle genti.

V. Poggi S.J.

A History of the Crusades, Kenneth M. SETTON General Editor, Vol. III, *The Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Edited by Harry W. HAZARD, The University of Wisconsin Press 1975, pp. xx+814.

Il primo capitolo, di Aziz Suryal ATIYA prospetta una panoramica del secolo XIV. Le Crociate non sono affatto concluse con la caduta di Acri nel 1291. A quell'episodio segue un periodo di propaganda, inaugurato da un testimone oculare della caduta di Acri, Taddeo di Napoli, continuato da Raimondo Lullo erede spirituale di Pietro il Venerabile, da Pierre Dubois, fino a Marino Sanudo Torsello. Alla propaganda fa riscontro l'attività bellica, le cui date culminanti sono quelle del sacco di Alessandria del 1365 e della sconfitta di Nicopoli nel 1396.

I capitoli II e III di Deno GEANAKOPLOS si occupano dei rapporti fra Crociate e Bisanzio. Secondo Geanakoplos i due secoli XIV e XV possono suddividersi in tre periodi. Il primo va dal 1261 o dalla caduta dell'impero latino di Costantinopoli all'anno 1331 e comprende i tentativi occidentali di restaurare l'impero latino di Oriente. Il secondo periodo va dal 1331 alla sconfitta di Nicopoli del 1396 ed è caratterizzato dai timori di Bisanzio, del Papa e di Venezia di fronte alla continua avanzata dei Turchi. Il terzo periodo comprende l'opera degli imperatori di Bisanzio per convincere l'Occidente a combattere i Turchi e i tentativi di unione delle Chiese: dall'unione formale di Firenze, sconfessata dal popolo greco, a quella negoziata da Isidoro di Kiev nel 1422 e accolta anche dal popolo ma venuta ormai troppo tardi, alla vigilia della conquista turca del 1453.

I capitoli IV e V di Peter TOPPING trattano della penisola greca di Morea: dal 1311 o dal trionfo catalano sull'ultimo duca franco di Atene, fino al 1460, anno in cui la Morea, eccettuati pochi possedimenti veneti, è annessa dai Turchi. Quel territorio, suddiviso nelle zone di influsso delle case catalane di Sicilia e di Aragona, degli Angioini di Napoli e di Venezia, fu anche teatro della preminenza di famiglie italiane, dei Ghisi, degli Zaccaria, degli Acciaiuoli, finché non fu riacquistato, ad eccezione dei possedimenti veneti, dal despotato bizantino.

I capitoli VI e VII sono del General Editor di questa collana K. M. SETTON. Riprendono la storia della Grecia franca, soffermandosi più dettagliatamente sui Catalani e sui Fiorentini. Dopo l'ascesa brillante di Nerio Acciaiuoli, i despoti bizantini contribuiscono a soppiantare l'egemonia latina, finché l'arrivo dei Turchi Ottomani non diviene minaccia comune per ogni governo cristiano sulla penisola.

I capitoli VIII e il IX sono dedicati alle vicende degli Ospedalieri a Rodi. L'uno è di A. LUTTRELL e l'altro è opera postuma del turcologo E. ROSSI. Dopo la caduta di Acri, gli Ospedalieri si spostano a Cipro e costruiscono un ospedale a Limassol. All'inizio del secolo XIV, nel 1306, conquistano Rodi e vi si stabiliscono. Lungo

i più di duecento anni nel Dodecaneso, gli Ospedalieri non recitano una parte decisiva, né sfruttano completamente ogni occasione, ma costituiscono un elemento di stabilità nell'Oriente Cristiano (pp. 311-312).

I capitoli X e XI, anche essi postumi, di H. Luke, sono dedicati al regno di Cipro. Il capitolo X si sofferma lungamente sulla figura di Pietro I di Lusignano, « una delle più notevoli del suo tempo » (p. 360). Il capitolo XI considera il regno dei successori, attraverso la presa di Cipro da parte dei Mamelucchi nel 1426, la conseguente subordinazione del regno agli Egiziani, la rivalità dinastica fra Carlotta e Giacomo, il parteggiare dei Savoia in favore dell'una e di Venezia dell'altro. Caterina Cornaro arriva da Venezia come sposa di Giacomo con il titolo di figlia di San Marco. I Savoia, fino al 1946 conservarono il titolo di re di Cipro.

Con il capitolo XII, di Ch. Julian Bishko, lo sguardo si sposta sulla penisola iberica. In quel territorio l'ultima grande vittoria musulmana in una battaglia campale è quella di Alarcos del 1195. Da allora si succedono le vittorie cristiane: Las Navas de Tolosa, nel 1212; la presa di Cordova nel 1236; la conquista di Valencia nel 1253; di Algesiras nel 1344; di Antequera nel 1410; di Alhama nel 1482; di Malaga nel 1487; fino al 1492 con l'annessione di Granada, rimasta così a lungo enclave musulmano in terra cristiana.

Harry W. Hazard che è il redattore di questo volume, ha scritto il capitolo XIII sull'Africa Settentrionale islamica. Egli lamenta che nella storia del Medioevo l'Africa Settentrionale sia generalmente trascurata, mentre proprio all'epoca delle Crociate essa recita una parte importante (pp. 459-460). Il movimento crociato coinvolge l'Africa Settentrionale, come dimostrano gli anni di permanenza normanna sulla costa tunisina (p. 467); l'infelice spedizione di Luigi IX a Tunisi nel 1270 (pp. 472-476) e la crociata franco-genovese contro Mahdia nel 1390 (pp. 481-482). Nell'Africa Settentrionale l'abilità personale del condottiero, sia egli un ḥafsida o un marīnida, è più determinante che altrove. Al contrario nell'impero ottomano o nell'Egitto mamelucco le istituzioni sono così efficienti da sopportare senza pericolo di collasso l'incapacità del capo (pp. 484-485).

Nel capitolo XIV del defunto Mustafa Ziada la classica suddivisione delle dinastie mamelucche baḥrīya e burǧīya serve a ricordare che sotto la prima ci sono la famosa peste nera degli anni 1348-50, il sacco di Alessandria del 1365 e la sconfitta del regno di Cilicia del 1375; nel corso della seconda o burǧīya c'è la questione di Cipro, il tentativo di convincere Ferdinando a permettere la sopravvivenza di Granada, il cedimento di fronte ai Portoghesi che prendono la supremazia sui mari indiani. Anche Ziada pensa come Hazard che il sultano mamelucco dispone di una struttura amministrativa sviluppata che conferisce continuità al sistema (p. 493).

Lo studio di Denis Sinor dei rapporti fra i Mongoli e l'Europa Occidentale costituisce il capitolo XV. In venti pagine l'A. traccia la storia della cecità dell'Occidente nel misconoscere l'occasione che

gli si presentava cioè di assicurarsi un potenziale alleato alle spalle dei Musulmani. Fatta menzione delle missioni dei Domenicani Ascelino e Andrea de Longjumeau e di quelle mongole di Davide e Marco a Luigi IX, l'A. cita le ambascerie di rimando del re di Francia ai Mongoli. Quella dei francescani Guglielmo di Rubruk, di Giovanni da Pian del Carpine e di Giovanni da Montecorvino sono invece missioni religiose. Il papa Clemente IV e Giacomo I di Aragona inviano ad Abaġa nel 1267 Giacomo Alarico da Perpignano (p. 530). Edoardo di Inghilterra è più perspicace di altri re europei.

Proposte concrete vengono da Arġūn che invia il mongolo Rabban Ṣawmā, prelato della Chiesa nestoriana. Anche l'italiano Buscarello è suo ambasciatore. È inviato una seconda volta in Europa dal successore di Arġūn, il musulmano Ġazan. Altri italiani, Izol pisano, Giuscardo Bastari fiorentino, Tomaso Ugi senese sono mandati a proporre alleanze. Ma da parte occidentale si rimane sordi ad ogni appello.

Edgar N. Johnson nel capitolo XVI anche esso postumo tratta delle « crociate » germaniche nella zona baltica. I problemi etnici e culturali si accavallano e si confondono con le motivazioni religiose che contrappongono civiltà cristiana, di cui i popoli germanici si fanno paladini, e civiltà baltica, in parte ancora pagana. Lo stesso paganesimo di alcune popolazioni slave diviene il criterio della loro inferiorità rispetto ai germanici (p. 547). Nascono allora in campo cristiano delle teocrazie e un ordine religioso, il Teutonico, si trasforma in vera e propria istituzione politica (p. 577).

Della « crociata » contro gli Ussiti tratta il capitolo XVII di Frederick G. Heymann. Sarebbe l'ultima crociata nel senso di guerra proclamata dal Papa con l'intento di salvare la cristianità minacciata non solo dai Turchi ma anche dall'eresia europea (p. 588). Su tale sfondo risalta il machiavellismo di Sigismondo. Sostenne ripetutamente i Cechi contro il Concilio, perché in tal modo avrebbe riavuto la corona di Venceslao. Ma una volta sul trono, attese a distruggere inesorabilmente l'autonomia religiosa degli Utraquisti (p. 645).

Infine, lo stesso autore del capitolo I, Atiya, ha un capitolo sintetico conclusivo, il XVIII, « The aftermath of the Crusades ». Gli anni 1453 e 1571, ovvero la caduta di Costantinopoli e la battaglia di Lepanto, sono per Atiya le tappe estreme della storia delle crociate. Se la marea turca recederà soltanto dopo il fallimento dell'assedio di Vienna nel 1683, quando Sobieski salva la città (pp. 661-662), già nel 1571, con la sconfitta di Lepanto, la contro-crociata giunge a un punto morto.

Questo volume della *History of the Crusades* costituisce un indispensabile strumento di lavoro. Ogni capitolo, trattato da uno specialista sperimentato, conoscitore delle fonti di prima mano, si apre con una lunga nota bibliografica. Le cartine geografiche e gli indici toponomastico e analitico ne rendono ancora più efficace la consultazione.

H. E. Mayer, riconosciuta autorità in materia di Crociate lo recensisce come il migliore volume della serie finora apparso e come il più importante per i bizantinisti (*Byz. Zeitschr.* LXX (1977) 373-375).

Noi non contraddiciamo tali autorevoli affermazioni. Ci domandiamo soltanto perché mai sotto la stessa etichetta di crociate vadano imprese contro i Musulmani nel Vicino Oriente e contro gli Slavi nelle regioni baltiche o gli Ussiti nella Boemia e in Moravia. Eppure medievalisti famosi rifiutano il nome di crociate perfino alle guerre di « reconquista » cui si riserva in questo volume un capitolo e la formale denominazione di crociate. Ma allora, attribuendo allo intervento del Papa, comprovante e benedicente, la ragione formale che fa di una attività bellica una crociata (pp. 399, 455, 588) per coerenza bisognava pianificare diversamente la storia delle crociate prolungandone la durata ben oltre il secolo XV dato che il Papa benedice ancora nel secolo XVIII eserciti cristiani in armi contro i Turchi.

Restringendo la definizione di crociata sarebbe rimasto più spazio per la storia delle idee, qui appena sfiorata. I secoli XIV e XV vedono infatti la redazione di numerosi scritti che costituiscono una miniera per ricostruire le concezioni del tempo. In Occidente appaiono in quest'epoca opere come il *Liber de fine* di Raimondo Lullo, la *Peregrinatio ad nationes orientales* di Ricoldo da Montecroce, il *De recuperatione Terrae sanctae* di Dubois, l'*Histoire de St. Louis* di Joinville, l'anonima *Cronaca di Morea*, il *De Acquisitione Terrae sanctae* di Francesco Pipino, il *Liber peregrinationis* di Giacomo da Verona e tante altre fino al *Songe du Vieil Pèlerin* di Filippo de Mezières. In Oriente allo stesso tempo la letteratura armena conta le opere storiche di Stefano Orbelian e di Mechitar di Ayrivank, mentre in arabo scrive il copto Mufaḍḍal. E da parte islamica ci sono storici quali Abu'l-Fidâ', Ḏahabī, Maqrīzī, Ibn Taġrībirdi, Ibn Ḫaldūn.

Un'altra osservazione riguarda i personaggi principali dell'epoca studiata. Nel volume essi non hanno il rilievo adeguato. Protagonisti come Raimondo Lullo, Pietro I Lusignano, Giuliano Cesarini, Hunyadi, Scanderbeg, Murad I, Maometto II meriterebbero dei medaglioni.

Forse vedremo colmata la prima lacuna nel V volume dell'opera, « The Impact of the Crusades on Islam and Christendom ». Di certo guardiamo con speranza al seguito e al completamento dell'opera.

V. Poggi S.J.

Denis Sinor, *Inner Asia and its Contacts with Medieval Europe*, Variorum Reprints, London 1977, pp. 392.

Sono raccolti nel volume 16 saggi dello stesso Autore, apparsi in periodici o in opere collettive tra gli anni 1939 e 1975. Rispecchiano una parte della produzione storica dell'autore che, tra l'altro, ci ha

dato uno strumento di lavoro insostituibile nella sua *Introduction à l'étude de l'Eurasie Centrale*, Wiesbaden 1963 e al quale è stata affidata la redazione della *Cambridge History of Inner Asia*.

Del resto basterebbero alcuni saggi di questo volume, come il V, *Autour d'une migration de peuples au Ve siècle*, circa un famoso passo dello storico bizantino Prisco, o il saggio VIIIe che di quello è in certo senso l'aggiornamento, *The Outlines of Hungarian Prehistory*, o il VII saggio *The Historical Role of the Turk Empire*, o ancora il IX dei saggi di questo volume, *The Mongols and Western Europe*, che avevamo appena letto nella *History of the Crusades* di K. M. Setton, per darci la misura dell'impegno storico di chi li ha scritti e dell'opportunità di radunare in un volume questi studi stessi.

Ma Denis Sinor oltreché storico è glottologo. Anche quando si occupa di storia non dimentica mai la sua rara preparazione linguistica. Lo vediamo in questi saggi storici, molti dei quali sono squisitamente filologici. Dal IV, *On Water Transport in Central Eurasia*, apprendiamo per esempio che la parola veneziana *caicio* e la parola eschimese *kajak*, le quali ambedue designano determinati mezzi di locomozione acquatici, provengono ambedue dalla medesima radice di una odierna parola turca. Non sarebbe dunque vero che i popoli di lingue turche non possiedano nel loro patrimonio linguistico una terminologia nautica, come tenderebbe a credere chi constata che oggi in turco molti termini nautici sono prestiti greci e italiani.

Pure linguistico è il VI saggio, *À propos de la biographie ouigoure de Hiuan-Tsang* dove l'A. elenca 150 prestiti lessicali turchi dal cinese. L'importanza della filologia per lo storico è dimostrata in maniera paradigmatica dal saggio XI, *Un voyageur de XIIIe s. le Dominicain Julien de Hongrie*, dove Sinor corregge l'errore di un predecessore che, leggendo un documento senza altrettanto acribía filologica, lo ha interpretato come riferito a due viaggi, mentre in realtà si tratta di un viaggio solo.

Così, il filologo-storico Sinor ridimensiona le critiche del Poppe che accusa di falso la *Relazione tartara* attribuita al Francescano C. de Bridia e pubblicata la prima volta nel 1965 insieme alla famosa *Vinland Map*. Nel saggio XIII, *Mongol and Turkic words in the latin versions of John of Plano Carpini's Journey to the Mongols*, le risposte di Sinor alle obiezioni di Poppe si mantengono rigorosamente in campo linguistico, giungendo così a salvare l'attendibilità storica del documento che il Poppe metteva sotto accusa.

In questa sperimentata capacità di porre la filologia al servizio della storia, Sinor dimostra di aver fatto tesoro degli insegnamenti di un maestro che egli stesso cita nominatamente nella breve prefazione che introduce la raccolta: Paul Pelliot. E senza voler far paragoni fra maestro e discepolo, constatiamo come notevole parte della produzione di ambedue tratti dei rapporti fra Occidente e Oriente durante il Medioevo, cioè di problema di grande interesse per lo studio dell'Oriente Cristiano. La metà dei saggi qui riportati affronta di-

rettamente tale problema. Alcuni degli altri ne trattano indirettamente.

Quanto all'aspetto editoriale, avremmo visto con piacere: 1) l'aggiunta di una paginazione autonoma progressiva, oltre quella degli estratti riprodotti fotostaticamente; 2) una premessa a firma di specialista che mostrasse lo sviluppo critico del pensiero dell'A. soprattutto quando i suoi saggi affrontano successivamente lo stesso argomento come i saggi V e VIII, IX e X.

V. Poggi S.J.

Albanica

Armando Guidetti, *Padre Fausti*. Un precursore del dialogo islamico-cristiano, martire in Albania, Roma, Edizioni La Civiltà Cattolica 1974, pp. 234.

Padre Giovanni Fausti S.J. viene fucilato a Scutari di Albania il 4 marzo 1946, in esecuzione di condanna a morte per attività sovversiva. Insieme a lui subiscono la stessa sorte sacerdoti e seminaristi albanesi. L'accusa è falsa. Il processo è stato una macchinazione preordinata. Una delle numerose flagranti ingiustizie compiute per l'instaurazione e per il mantenimento del regime comunista albanese.

Ma questo non è un libro bianco di tardiva apologia. Quei fatti, che sono piuttosto un epilogo, vengono narrati nel primo capitolo. Poi viene un capitolo sull'Albania, considerata nel suo ambiente e nella sua storia. Il terzo descrive le opere apostoliche ed educative che i Gesuiti avevano da un secolo nel territorio. In quel contesto il protagonista è inserito con la sua attività di educatore e di superiore religioso, nel corso del capitolo quarto. Il Padre Fausti era infatti giunto in Albania dall'Italia la prima volta nel 1928, rimanendovi come insegnante fino al 1932. Vi ritornò durante la seconda querra mondiale nel luglio del 1942, come Rettore del Pontificio Collegio di Scutari. Quando muore, appena quarantasettenne, è Superiore di tutti i Gesuiti che si trovano in Ambania.

Il quinto capitolo, che si intitola come il volume « Precursore del dialogo islamico-cristiano » è dedicato a una sua intuizione, precorritrice dei tempi. Quando il giovane gesuita, non ancora trentenne, arriva la prima volta in Albania, rimane colpito dall'incontro con l'Islam. Uomo colto e profondo pensatore, si dà subito allo studio di quella religione, vi riflette sopra e formula criteri nuovi per un approccio cristiano dell'Islam. *L'Islam nella luce del pensiero cattolico* è appunto un volume che raccoglie suoi articoli pubblicati negli anni 1931-33 sulla *Civiltà Cattolica*. Contemporaneamente, scrive nel suo

Diario: « Si devono prendere in buona parte, fin che si può, le parole del prossimo. Se possono avere un senso giusto, preferiamo quello. Nuoce assai alla causa della verità lo zelo indiscreto, pronto piuttosto a condannare che a scusare e che preferisce assaltare indistintamente piuttosto che studiare con ponderazione. Intendo che questo atteggiamento conciliativo sia il principio che guiderà tutta la mia attività intellettuale. Anche nella scuola cercherò di formare la gioventù a questo spirito apostolico, conciliando nel miglior modo possibile i diritti della verità con quelli della carità cristiana » (p. 167).

Nell'intervallo decennale fra i due soggiorni albanesi, il P. Fausti insegna la filosofia ai giovani gesuiti. A Gallarate, nella Facoltà filosofica « Aloisianum », non solo insegna epistemologia e ne scrive, ma fonda la Lega AM.OR.IS (Amici dell'Oriente Islamico) che sarà apprezzata anche dai due grandi islamologi Louis Massignon e Felix M. Pareja.

Il sesto capitolo si sofferma sull'apostolato intellettuale di P. Fausti, di cui è testimonianza l'opera *Teoria dell'astrazione* pubblicata postuma nel 1947. Il settimo capitolo tratta dello zelo sacerdotale del Padre. L'ottavo della famiglia da cui proviene e della sua gioventù. A questo punto il lettore può giudicare da sé chi fosse la persona che il governo comunista albanese mise a morte nel 1946.

Ci congratuliamo con l'A. per averci dato una biografia basata sulla consultazione di documenti di archivio, citati alle pp. 229-232 e per l'efficacia di uno scrivere sobrio e penetrante.

Un piccolo particolare biografico aggiungiamo da parte nostra: gli ultimi giorni che il P. Fausti ha trascorso in Italia li ha passati al Pontificio Istituto Orientale. Il Fr. Silvano Rota S.J., redattore del diario domestico dell'Istituto, ci segnala che secondo il diario di allora il P. Fausti fu ospite dell'Orientale dal 9 al 12 luglio 1942. Era una tappa verso l'Albania, cioè sulla via del ritorno definitivo nella terra che amava come una seconda patria, dove avrebbe trovato una morte a ragione detta martirio.

V. Poggi S.J.

Gjon Sinishta, *The fulfilled Promise*. A documentary Account of religious Persecution in Albania, Santa Clara, California 1976, pp. 250.

Il volume si divide in due parti, un epilogo e una bibliografia. La prima parte, di una sessantina di pagine, è un quadro sintetico della storia politica e religiosa dell'Albania, lo stato balcanico dove Musulmani, Ortodossi e Cattolici conviventi da secoli, soffrono insieme sotto un regime, non solo ateo, ma persecutore.

La seconda parte, di 160 pagine, raccoglie saggi di autori diversi, versioni di pagine letterarie albanesi e profili di martiri della perse-

cuzione religiosa scatenatasi in Albania fin dall'avvento del regime comunista. L'opera ha l'immediatezza della testimonianza vissuta. Infatti G. Sinishta, principale responsabile della raccolta e i vari autori dei contributi sono per lo più albanesi e hanno comunque vissuto almeno indirettamente le dolorose esperienze narrate in queste pagine.

Il tutto provoca il lettore a interessarsi maggiormente alla situazione ingiusta e inumana in cui si trovano tutti i credenti in uno stato che pure, come senza difficoltà si riconosce, ha realizzato innegabili progressi sotto altri punti di vista (pp. 26-28).

Ci sorprende però la limitazione dell'interesse alla sola Chiesa cattolica in quanto bersaglio della persecuzione religiosa. Ci saremmo aspettati di vedere allargato il campo visuale agli Ortodossi e ai Musulmani albanesi che pure soffrono in quanto credenti. Solo la figura di un non cattolico trova posto in queste pagine. Quella del giovane avvocato musulmano Muzaferi Pipa, il quale davanti al tribunale del popolo prende le difese di un gruppo di sacerdoti e seminaristi cattolici poi fucilati e segna perciò la propria condanna (pp. 138-140).

Eppure accanto al tragico bilancio di « martiri » cattolici uccisi dal plotone di esecuzione, o sotto le torture o dopo aver languito nelle carceri e nei campi di concentramento (6 vescovi, 60 sacerdoti diocesani, 30 Francescani, 13 Gesuiti, 10 seminaristi, 8 suore e numerosi laici cfr. pp. 68-72) chissà quante altre vittime tra gli Ortodossi e tra i Musulmani, più numerosi dei Cattolici, la politica governativa ha sacrificato alle sue machiavelliche mire! Perché allora non dedicare delle pagine anche a loro? Forse che il trovarsi schiacciati sotto la stessa oppressione persecutoria non costituisce una spinta a una maggior fratellanza e solidarietà fra credenti? Eppure le barriere tra gli Albanesi dovrebbero vacillare se ci sono oggi in Albania perfino matrimoni misti fra Cristiani e Musulmani (p. 215).

Per il resto ammiriamo incondizionatamente chi ha avuto l'iniziativa di questo volume adempiendo una promessa fatta a se stesso 30 anni fa, come il titolo ricorda. E ci congratuliamo anche con tutti i collaboratori, alcuni dei quali come E. Koliqi ora scomparso, G. Arshi Pipa, G. Sinishta e G. Valentini noti per altri scritti sull'Albania. L'opera che ci hanno dato, senza atteggiarsi a ricerca storica di prima mano, ravviva nel lettore la fiducia nella storia. Chi la legge constata infatti come la storia registri inesorabilmente fatti, parole e nomi, cosicché i soprusi e le ingiustizie vengano prima o poi a galla. Lo intuivano le stesse vittime, come la giovane Maria Shllaku che dice ai suoi torturatori: « Un giorno i vostri figli proveranno vergogna delle inumane crudeltà che avete commesso contro di noi » (p. 168).

V. Poggi S.J.

Armeniaca

Avedis K. Sanjian, *A Catalogue of Medieval Armenian Manuscripts in the United States* (= *Near Eastern Studies*, 16), Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1976 (xx-863 p.).

Parmi les 25.000 manuscrits arméniens conservés, on estime que 800 environ se trouvent en Amérique du Nord; le Prof. Sanjian nous offre ici la description de 174 de ces pièces, dont 111 mss entiers. Dans le but de décrire systématiquement *tous* les mss arméniens des USA, il s'est livré à une enquête approfondie pour repérer les divers fonds, et nous énumère (p. VIII) les principaux de ceux qu'il n'a pu inclure.

L'introduction (p. 1-38) est fort détaillée; grâce à elle, on peut avoir une idée d'ensemble de l'âge des mss (répartis du IXe au XVIIIe s., dont une quarantaine antérieurs au XVe s.), et de leur contenu. On voit ainsi que 68 des mss décrits sont des tétraévangiles; parmi la cinquantaine de mss liturgiques, on relève notamment 16 hymnaires, 9 psautiers, 4 synaxaires, un lectionnaire complet et 3 livres de cantiques; notons qu'il y a au moins 2 missels décrits, les n° 163 et 173 (et non un seul: cfr p. 7 l. 5); d'autres mss contiennent des commentaires exégétiques, des pièces patristiques ou d'intérêt historique. Dans la préface, l'auteur énumère aussi (p. 16-22) les 19 mss reliés avec des plaques d'argent battu (toutes des XVIIe et XVIIIe s.; 12 d'entre elles ont pu être datées avec précision, et 7 sont attribuées), et il traite longuement des miniatures; enfin, il explique pourquoi il a voulu transcrire *in extenso* les colophons, et présente les plus intéressants de ceux-ci. Le catalogue se conclut par une excellente bibliographie générale, une table chronologique des mss et deux *indices*, l'un pour le texte anglais et l'autre pour l'arménien, couvrant ainsi toutes les parties du volume.

Pour la description elle-même, il eût été difficile de faire mieux. Le Prof. Sanjian nous présente successivement, de chaque ms., l'aspect extérieur, la reliure, l'état de conservation, l'histoire, le contenu des colophons et, s'il y a lieu, la bibliographie. Chacune de ces rubriques est rédigée avec un très grand soin, et l'on comprend aisément que l'auteur ait renoncé à traduire les colophons, ainsi qu'à identifier le contenu des pièces de chaque ms. par rapport aux éditions existantes. Tel qu'il est, son catalogue rendra d'immenses services non seulement aux arménisants, mais aussi aux historiens de l'art et, par le biais des colophons, aux historiens du Moyen-Age (cfr par ex. la relation, datée de 1193, sur la prise de Jérusalem, p. 270 ss).

Dans le n° 12 du *Banber Matenadarani* (1977), p. 219-277, qui vient de nous arriver, Mr B. L. Čugaszean (Չուգասզեան) sous-directeur du Matenadaran (bibliothèque) d'Érevan, décrit, en armé-

nien, 42 mss arméniens qu'il a pu voir lors de son séjour aux USA en 1971-72. Parmi ces mss, appartenant pour la plupart à des bibliothèques privées, deux se trouvent à Johannesburg (Afrique du Sud), et une douzaine ont été offerts depuis lors au Matenadaran. Les autres, qui devraient se trouver encore aux Etats-Unis, sont des mss différents de ceux décrits par le Prof. Sanjian, sauf les quatres mss arméniens appartenant à la Library of Congress de Washington (nº 5, 26, 29 et 32, correspondant aux nº 175, 174, 178 et 173 du catalogue du Prof. S.) Ces deux descriptions concernent d'ailleurs ensemble 7 mss arméniens de la Lib. of Congress, car le Prof. Sanjian a décrit les fragments Orien Nr East 6004 et 6005, négligés par Mr Cugaszean, alors que celui-ci inclut un missel daté de 1722 (« Arm MS nº 2 ») omis apparemment par le Prof. Sanjian; ce dernier ms. devrait, si nous devinons bien, porter la cote de « Orien Nr East 6001 » dans le système de références du Prof. S., et est en tous cas différent du missel Orien Nr East 6000, décrit par Mr Cugaszean comme « Arm MS nº 1 » (regrettons au passage que ces deux auteurs emploient des systèmes de cote différents, sans qu'aucun ne donne de concordance).

S'il reste encore beaucoup à faire pour décrire l'ensemble des mss arméniens d'Amérique du Nord, le travail immense déjà accompli par le Prof. Sanjian nous laisse espérer que son prochain catalogue des 150 mss arméniens de l'Univ. de Californie, promis à la p. VIII, sera aussi excellent que celui-ci, et vaudra donc bientôt à l'auteur, une fois de plus, la reconnaissance des arménisants.

U. ZANETTI S.J.

PSEUDO-EPIPHANIUS, *Sermo de Antichristo* (*Armeniaca de fine temporum*), introduzione, testo critico, versione latina e note di Giuseppe FRASSON (= Bibliotheca Armeniaca. Textus et Studia cura Academiae Armeniacae S. Lazari Venetiarum, 2), Venezia – S. Lazzaro 1976, pp. LXXXIV+392.

Tra le varie opere pervenuteci sotto il falso nome di S. Epifanio di Salamina (315ca – 403) c'è tutto un gruppo di omelie sulla Genesi e sul Vangelo in varie lingue orientali, fra cui l'armena. Questo « Discorso » dedicato al tema dell'Anticristo e alla fine del mondo appartiene a tale gruppo. Il prof. Frasson lo pubblica in *editio princeps*.

Ha compiuto un lavoro lungo e metodologicamente inappuntabile.

Partendo da notizie varie, come quelle del Dashian nel suo *Catalog der armenischen Handschriften in der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien* (Wien 1895), egli ha elaborato l'edizione critica del testo armeno testimoniato da due mss. soltanto: il *S. Laz. Venet. 1649* (cartaceo, copiato nel 1749) e il *Mechith. Vindob. 11* (cartaceo anch'esso, esemplato poco dopo il 1853 a Costantinopoli da una copia eseguita quell'anno su un archetipo del 1350).

Dato che il testo nei due mss. privi di qualsiasi parentela codicologica si presenta in due redazioni profondamente diverse e, sotto molti aspetti, indipendenti, il prof. Frasson le pubblica ambedue in armeno e in traduzione letterale latina, ed accostate in modo che il lettore possa rilevarne comodamente tutte le differenze di forma e di contenuto.

Com'è d'uso in pubblicazioni di questo genere, l'edizione del testo è preceduta da abbondanti « Prolegomena », vale a dire da un'introduzione (in lingua italiana), nella quale si studiano esaurientemente la tradizione ms. del « Discorso », i dati e le peculiarità codicologiche dei due mss. suddetti e un'analisi capillare del « Discorso » stesso, dalla quale risulta, fra l'altro, che esso fu scritto verso gli anni 1113-1114/1149-1150 (pp. XIII-LIV). A tale analisi segue un'indagine non meno accurata e minuziosa sulle fonti utilizzate dall'ignoto autore armeno. In essa si mostra che egli ha attinto non solo dalla Sacra Scrittura e dalla letteratura apocalittica paleocristiana e medievale, ma anche da storici e cronisti armeni come Agatangelo, da agiografi armeni e da testi patristici e canonici; oltre a ciò, si evidenzia che lo scrittore del « Discorso » si atteggia, come vuole il genere apocalittico, a profeta, ma traccia una specie di storia universale; sicché egli offre una notevole messe di dati ed allusioni di carattere storico con una visione millenaristica, talora non priva di spunti originali dall'angolo visuale della teologia della storia.

Sotto tale aspetto è interessante che questo millenarista armeno del secolo XII esprime spesso l'idea di una collaborazione politico-militare degli Armeni coi « Franchi » (a lui evidentemente noti attraverso le vicende della Prima Crociata); collaborazione, tuttavia, da fondare sulla comunanza della fede professata dal vescovo di Roma e dal catholicos di Armenia. A tale idea si affiancano, qua e là, stoccate contro i « Greci » considerati « molles » (p. 61).

L'edizione del testo è seguita da una serie enorme di « Adnotationes » (anche esse in italiano, pp. 169-338), nelle quali il prof. Frasson illustra il testo in tutte le sue sfaccettature letterarie, storiche e teologiche. Il volume si chiude con tre indici: biblico, dei nomi e degli autori.

Pensiamo di dover dire — pur non potendo pronunziarci affatto sull'edizione del testo armeno e sulla fedeltà della traduzione latina — che il prof. Frasson s'è acquistato un merito insigne pubblicando per la prima volta e con tanto impegno scientifico un testo armeno, che, fin da una prima lettura, si rivela ricco di materiali per orientalisti, medievisti e bizantinisti, oltre che per i cultori di storia del pensiero politico e di apocalittica medievale.

Ci sembra inoltre doveroso esprimere un plauso cordiale ai Padri Mechitaristi di San Lazzaro per aver dato vita a una collana di « Studi e Testi » che, almeno nei suoi primi due volumi, si presenta d'alto valore scientifico e di notevole decoro tipografico. *Crescat et floreat*!

C. Capizzi S.J.

Byzantina

Michael ANGOLD, *A Byzantine Governement in exile. Governement and Society under the Laskarids of Nicaea* 1204-1261, Oxford Historical Monographs, Oxford 1975, pp. XX-332.

A distanza di più di mezzo secolo dalla pubblicazione da parte di Alice Gardner della storia di Nicea (London, 1912), appare ora la monografia di un giovane studioso inglese sul governo e la società del tempo dei Lascaridi (1204-1261). Come avverte l'Autore nella *Preface*, egli ha condotto una « social and administrative history », sicchè della « narrative history » della Gardner, la sua costituisce un opportuno completamento.

Apparso nella serie delle « Oxford Historical Monographs », il volume di Angold trae un consuntivo delle ricerche condotte nel Novecento dagli studiosi europei sulla struttura agraria, fiscale, e amministrativa, assunta dal governo bizantino nel XIII sec., e risulta assai utile, per conoscere sotto questo riguardo, nei dettagli, lo sforzo compiuto dai sovrani lascaridi per riconquistare Costantinopoli.

Il volume si apre con l'elenco delle abbreviazioni, usate dall'Autore, riguardanti periodici, fonti e opere moderne. A chiusura della trattazione, è ripresa nella « bibliography » la citazione di tutti i testi menzionati all'inizio e nel corso dell'esposizione. Rimangono fuori da questo elenco finale, stranamente, alcuni titoli discussi nelle note, come p.es. l'articolo di Müller-Wiener, citato in n. 113 di p. 110, o quello di Darrouzès in n. 7 di p. 11. Parimente viene ignorata l'unica monografia esistente su Teodoro II, cioè il volume di J. B. Papadopoulos (Paris, 1908), ovvero l'edizione delle lettere tra Federico II e Giovanni III Vatatzes, curata da Festa in ASI, s. V, 13 (1894), 1-34, che sono di grande interesse per la conoscenza dei rapporti tra Nicea e l'Occidente.

Il testo si sviluppa in tre parti: la prima d'introduzione; la seconda che concerne i rapporti fra le componenti sociali dello stato niceno; e la terza, la più interessante per novità d'informazione, che riguarda la struttura economica, fiscale, militare e amministrativa dell'impero dei Lascaridi. L'Autore mette opportunamente in risalto il fatto che i Niceni non solo furono politicamente i soli autorevoli successori dei Bizantini della Capitale, ma anche dimostrarono originalità d'iniziativa nell'ordinare amministrativamente il nuovo stato, secondo le esigenze della propria condizione di esilio. Rimasero inoltre saldamente legati alla tradizione, riservando grande rispetto e autorità per l'ortodossia e il patriarcato, e considerando se stessi non solo « Romani », ma anche, con nuovo spirito nazionalistico, « Elleni ».

Si legge inoltre nel volume di Angold che i Lascaridi accentrarono nelle loro mani tutti i poteri dello stato e impedirono con la massima

risoluzione qualunque tendenza centrifuga o autonomistica. Il diritto ereditario fu fondamento di successione fino all'usurpatore Paleologo; clero e aristocrazia furono fortemente limitati nell'esercizio del potere; l'interesse della corona subordinò a sè qualunque situazione sociale e politica dello stato.

Nei capitoli finali, Angold analizza e descrive la natura dell'economia nicena, la sua struttura rurale; gli incarichi e la vita di corte; l'organizzazione militare e fiscale dello stato; infine l'amministrazione delle province d'Asia e d'Europa. Sarebbe inutile scendere nei particolari dell'interessante ricerca. L'Autore segue comunque un metodo di analisi descrittivo o prudentemente critico; usa forse eccessiva cautela nella valutazione della bibliografia, antica e moderna, che in qualche caso non sembra padroneggiare.

Utili sono gli indici finali, quello generale e quello tecnico. Quest'ultimo si sarebbe reso più efficace, aggiungendo ad ogni termine del linguaggio politico ed economico una concisa definizione. Nel complesso, data la difficoltà del lavoro affrontato, vanno riconosciuti a questo giovane studioso notevoli meriti d'impegno e di dottrina, non sempre sostenuti purtroppo dalla dovuta esperienza.

E. Merendino

Roberto Bonini, *Introduzione allo studio dell'età giustinianea*, Pàtron Editore, Bologna 1977, pp. 130.

Fin dalle prime righe l'A. precisa ed avverte che questo libro (evidentemente nato dall'insegnamento universitario e destinato soprattutto agli studenti) vuole « offrire un quadro non convenzionale dell'età giustinianea, e più specificamente degli ' eventi ' giuridici che in essa maturano » (p. 5).

Abbiamo dinanzi dunque una specie di spaccato storico del regno dell'imperatore Giustiniano I (527-565), che fu, com'è noto, d'importanza storica eccezionale non solo per le sue guerre di riconquista in Occidente e per le sue numerose e grandiose opere edilizie, ma anche per la codificazione del diritto già esistente e per l'abbondante produzione di nuove leggi. Quest'ultima opera continua ad essere da secoli la più studiata ed ammirata di colui che fu definito l'ultimo grande imperatore romano.

Il Bonini si propone di riesaminare appunto l'opera giuridica di Giustiniano e dei suoi collaboratori collegando la storia dei fatti giuridici con quella dei fatti politici e sociali contemporanei. Tale collegamento è ottenuto in due modi: sotto l'aspetto cronologico, estendendo le ricerche agli anni che precedono e seguono il settennio della grande compilazione del *Corpus Iuris Civilis* (528-534); sotto l'aspetto euristico, allargando le stesse ricerche dalle fonti puramente giuridiche a quelle storico-politiche.

Chiarito il suo proposito, l'A. traccia un panorama sintetico della storia civile e religiosa del regno di Giustiniano, in modo da segnarvi la collocazione esatta delle varie fasi dell'opera giuridica (pp. 7-18); poi passa alla ricostruzione storica di tali fasi: le due edizioni del *Codex Iustinianus* (nel 528/9 e nel 534), l'edizione dei *Digesta seu Pandectae* (nel 530-533), l'edizione delle *Institutiones Iustiniani seu Elementa* (nel 533) e poi la pubblicazione del primo grande gruppo di *Novellae* (negli anni 535-541/2) seguito dal secondo gruppo (degli anni 543-565).

Di ciascuna di tali parti del *Corpus Iuris* il Bonini non offre soltanto accenni precisi sulla storia redazionale e sulla struttura formale del contenuto, ma anche osservazioni e discussioni circa i metodi di compilazione, la natura della singola opera, il valore giuridico attribuitole, la realtà politica e sociale da essa adombrata. Quando è possibile, egli fonda il suo discorso soprattutto sull'analisi delle stesse costituzioni giustinianee che parlano della singola parte del *Corpus Iuris* o al momento in cui essa fu pianificata o al momento in cui venne pubblicata. Così, applicando tale metodo, il Bonini chiarisce vari aspetti (talora smitizzati) della figura di Giustiniano e, nel contempo, modifica o respinge varie interpretazioni ammesse come indiscutibili o definitive.

Non sono poche le nozioni e suggestioni attingibili da queste pagine dense di idee, di riferenze e citazioni. Vi si può intravedere l'adesione alla realtà politica e sociale dell'opera giuridica giustinianea nelle sue varie fasi; e vi si possono indovinare i complessi ideali che l'animavano e il contributo determinante di giurisperiti come Triboniano o uomini di governo come Giovanni di Cappadocia.

Una « Nota bibliografica » (pp. 123-127) orienta e stimola verso ulteriori approfondimenti e ricerche.

C. Capizzi S.J.

Charles Diehl, *Storia dell'impero bizantino*, prefazione di Giuseppe Schirò, traduzione italiana, note e guida bibliografica allo studio della storia bizantina di Carmelo Capizzi, Edizioni Orientalia Christiana, Piazza S. Maria Maggiore, 7, Roma 1977, pp. vii-198.

Questa edizione italiana del noto libro del grande Bizantinista di Parigi non è una pura e semplice traduzione del testo originale, risalente al 1919. Il contenuto vi è stato aggiornato con brevi note a piè di pagina e qua e là epurato da qualche svista. L'esposizione limpida, ancora nel suo complesso valida e fatta sempre con lo stile splendido e concitato del Diehl, è seguita non solo dalla lista degli imperatori e dalla tavola cronologica degli avvenimenti più importanti da lui compilate, ma anche da una guida bibliografica allo studio

sistematico della storia bizantina e da un indice analitico. Ciò costituisce una novità rispetto all'originale francese, sia pure nella sua terza edizione del 1969.

Il traduttore-editore ha avuto sott'occhio le esigenze degli studenti universitari che si accostano per la prima volta alla storia bizantina. Sono le esigenze che tenne presenti anche il Diehl destinando il libro specialmente ai suoi alunni della Sorbona. Va da sé che ora si è pensato agli studenti italiani d'oggi e si è mirato a metter loro in mano un manuale chiaro, sintetico, di lettura piacevole ma seria, degno d'esser poi consultato nel caso che si vogliano proseguire studi e ricerche.

La Redazione

F. Dvornik, *Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies*. Variorum Reprints, London 1974, pp. 472.

Variorum Reprints has again put scholars and students of Byzantine studies in its debt by publishing this selection of studies by the late Francis Dvornik. The illustrious Byzantinist himself explains the purpose and criteria of his choice in the Preface: "I chose twenty-two studies which in many ways complete my major works on the Photian Schism and on the history of the Eastern Churches, but excluded those dealing with these problems because they are to be found in more complete form in my major works. I have not found it necessary to make any changes in my findings in this selection. Some of the papers not only correct but allay the apprehensions of several of my critics". All the studies included here have been published elsewhere in reviews or mélanges, but are not equally accessible; and this is one of the criteria of the choice.

The first ten studies are grouped under *Photiaca*, Dvornik's privileged field of specialization, and the remaining studies XI-XXII fall under the general title *Byzantina et Ecclesiastica*. The papers retain their original pagination along with a new Roman number indicating their sequence in the volume. There is an index. As all these studies are already known to scholars, it will be enough to list the titles:

I. Lettre à M. Henri Grégoire à propos de Michel III et des mosaïques de Sainte-Sophie. *Byzantion* 10 (1935) 5-9. — II. Etudes sur Photios. *Byzantion* 11 (1936) 1-19. — III. The Patriarch Photius: Father of Schism - or Patron of Reunion? *Report of the Proceedings at the Church Unity Octave*. Blackfriars, Oxford (January 18th-25th, 1942), Oxford 1942, pp. 19-31. — IV. Photius et la réorganisation de l'académie patriarcale. *Mélanges Paul Peeters II, Analecta Bollandiana* 68 (1950) 108-125. — V. The Patriarch Photius and Iconoclasm. *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953) 69-97. — VI. The Patriarch Photius in the Light of Recent Research. *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kon-*

gress. München 1958. III/2. München 1958, Pp. 1-56. — VII. Patriarch Photius, Scholar and Statesman. *Classical Folia. Studies in the Christian Perpetuation of the Classics* 13 (1959) 3-18; *ibid.* 14 (1960) 3-22. — VIII. The Embassies of Constantine-Cyril and Photius to the Arabs. *To Honour Roman Jakobson. Essays on the Occasion of His Seventieth Birthday*, I. The Hague 1967, pp. 569-76. — IX. Photius, Nicholas I and Hadrian II. *Byzantinoslavica* 34 (1973) 33-50. — X. Photius' Career in Teaching and Diplomacy. *Ibid.* pp. 211-18. — XI. Quomodo incrementum influxus orientalis in Imperio Byzantino s. VII-IX dissensionem inter Ecclesiam Romanam et Orientalem promoverit. *Acta conventus Pragensis pro studiis orientalibus*. Plomoue 1930, pp. 159-172. — XII. *National Churches and the Church Universal*. London 1944, pp. 1-58 (= whole booklet). — XIII. The Circus Parties in Byzantium: Their Evolution and Their Suppression. *Byzantina-Metabyzantina* 1. New York 1946, pp. 119-33. — XIV. Pope Gelasius and Emperor Anastasius I. *Byzantinische Zeitschrift* 44 (1951) 111-16. — XV. Emperors, Popes, and General Councils. *Dumbarton Oaks Papers* 6 (1951) 3-23. — XVI. The Byzantine Church and the Immaculate Conception. *The Dogma of the Immaculate Conception* (ed. by E. D. O'Connor), University of Notre Dame, Indiana 1958, pp. 87-112. — XVII. The See of Constantinople in the First Latin Collections of Canon Law. *Mélanges G. Ostrogorsky I* (*Zbornik Radova Bizantološkog Instituta* 8.1). Belgrade 1963, pp. 97-101. — XVIII. Greek Uniats and the Number of Oecumenical Councils. *Mélanges Eugène Tisserant II* (*Studi e Testi* 232) Vatican City 1964, pp. 93-101. — XIX Patriarch Ignatius and Caesar Bardas. *Byzantinoslavica* 27 (1966) 7-22. — XX. Which Councils are Ecumenical? *Journal of Ecumenical Studies* 3 (1966) 314-28. — XXI. Origins of Episcopal Synods. *The Once and Future Church...* (Ed. by J. A. Coriden), Staten Island, N.Y., 1971, pp. 25-56. — XXII. Preamble to the Schism of Michael Cerularius. *Concilium* 17 (1966) 155-69.

It will be noted that the selection is of great interest for their variety and richness of contents. Some of them have more than scholarly import, as the question of national churches (XII), which is today as relevant as ever, also in the context of the larger issue of pluralism in the Church. On ecumenical dialogue between East and West, Dvornik writes: "It is premature to expect a speedy agreement between the Eastern Churches and Rome. There are many other aspects in the constitution, historical development, the mentality and spiritual life of Eastern Christianity which are not sufficiently understood by the West, and which will make the dialogue much more difficult than is expected by the optimistic observer" (XX, 314).

The present volume will be welcome both as an anthology of Dvornik's thought and as a complement to his major works of scholarship. Having contributed perhaps more than anyone else to revolutionise recent Western ecclesiastical thinking regarding Byzantine ecclesiastical world, especially the world of Photius, this great Byzantinist may now rest in peace with the satisfaction of having advanced the cause of unity between the churches of the East and the West.

G. Nedungatt, S.J.

V(italien) LAURENT et J(ean) DARROUZÈS, *Dossier grec de l'Union de Lyon (1273-1277)* (= Archives de l'Orient Chrétien, 16), Institut Français d'Études Byzantines, Paris 1976, pp. XVIII-611.

Questo fascio di documenti appartiene a una raccolta più vasta, già messa insieme e in parte studiata dal compianto Bizantinista, p. Vitalien Laurent, degli Agostiniani dell'Assunzione.

Nella prefazione il p. Darrouzès ci fa sapere che l'illustre Defunto s'era proposto di pubblicare tali documenti nel contesto di una biografia scientifica del patriarca Giovanni Bekkos (1275-1282), il noto campione dell'unione ecclesiastica di Bisanzio con Roma. Purtroppo, tale biografia, nonostante un buon numero di pubblicazioni che possono giudicarsi come lavori preliminari di essa, rimase allo stato di progetto. Questo volume può dunque in parte considerarsi come opera postuma del p. Laurent e come una delle ultime pubblicazioni del prestigioso Institut Français d'Études Byzantines, del quale, purtroppo, non molti mesi or sono venne decisa la chiusura.

Il p. Darrouzès non ha inteso pubblicare in questo libro tutto ciò che il p. Laurent aveva raccolto sull'affare dell'unione di Lione o sulle reazioni sorte nell'interno della Chiesa bizantina durante le lunghe e complicate vicende che causarono, accompagnarono e seguirono la proclamazione di tale unione (6 luglio 1274). C'è ancora molto lavoro da compiere in questo campo, sia nella ricerca di testi del tutto ignoti sia nella edizione o riedizione dei testi noti ma rimasti o del tutto inediti o chiusi in edizioni invecchiate e criticamente infide. Al dire del p. Darrouzès i testi editi in questo volume vogliono soltanto contribuire a farsi un'idea dei « movimenti d'opinione suscitati all'interno della Chiesa bizantina dai progetti d'unione » (p. IX). Va da sè che ciò va inteso entro i limiti cronologici indicati nel titolo, cioè per gli anni 1273-1277. La datazione dei documenti qui editi inizia infatti nella primavera del 1273, cioè quando i progetti unionistici, accarezzati da circa un decennio da Michele VIII Paleologo, cominciarono a concretarsi in trattative precise con Gregorio X e presero una via che sarebbe sfociata nell'atto solenne di Lione.

Specialmente dallo storico Giorgio Pachymere sappiamo che tali trattative erano state precedute anche da una serie di incontri e consultazioni con le autorità ecclesiastiche di Costantinopoli, da cui era emersa prima una certa riluttanza a pronunziarsi e poi un'opposizione franca ed aperta. Uno dei primi oppositori che pagò col carcere il suo coraggio fu proprio quel Bekkos che, passato in prigione tra i fautori dell'unione, dopo un approfondito esame del contenzioso teologico tra Roma e Bisanzio, si battè per essa fino alla morte.

Sempre dallo stesso Pachymere più e meglio che da altri veniamo a conoscere come l'abilità diplomatica e l'energia brutale del Paleologo riuscirono ad infrangere la resistenza di un buon numero di ecclesiastici. Il clero bizantino si scisse in due partiti — gli unionisti e gli antiunionisti — che si abbandonarono a una polemica sempre

più furibonda e generale, a dispetto degli sforzi del Paleologo per sopirla o contenerla in limiti politicamente tollerabili. Fatica vana. La pace di Lione, dopo qualche anno di smarrita sorpresa, rinfocolò le animosità e rinvigorì lo spirito polemico dei due partiti; e, se gli unionisti godevano dell'appoggio interessato dell'imperatore e del suo governo (il Paleologo mediante l'unione ecclesiastica volle inceppare le spedizioni da crociata che Carlo d'Angiò andava preparando contro il fragile impero bizantino), i nemici dell'unione contavano nelle loro file non solo ecclesiastici e dotti eminenti, ma anche la stessa sorella dell'imperatore, Eulogia; la quale, gareggiando in fanatismo coi monaci antiunionisti, non si peritava dal favorire rivolte contro suo fratello, tanto che questi dovette farla incarcerare.

È chiaro che i testi qui editi o riediti dal p. Darrouzès vanno inquadrati entro questo sfondo polemico, da lui ricostruito con grande dottrina e vigilanza erudita nella lunga introduzione (pp. 1-132). Naturalmente tali pagine offrono, insieme con tale ricostruzione storica, tutti i dati filologici e critici possibili su ogni singolo documento, in modo che il lettore possa formarsi un'idea della sua tradizione testuale, del suo autore e della data di redazione, del suo contenuto dottrinale o storico, del suo valore documentario ed eventualmente anche delle fonti utilizzate dal suo autore vero o presunto (alcuni testi sono apocrifi o semplicemente dei falsi letterari).

I 27 scritti sono ordinati cronologicamente. Ma non sarebbe difficile catalogarli o raggrupparli secondo altri criteri. Mettendosi da un punto di vista diplomatico-formale, si potrebbero distinguere 7 opuscoli o trattatelli polemici (NN. 1, 9, 11, 14, 20, 23, 25), 2 atti imperiali (NN. 4, 18), 6 atti patriarcali (NN. 2, 6, 8, 10, 19, 21), 7 atti sinodali (NN. 3, 5, 7, 16, 17, 26, 27), 5 atti monastici, ossia lettere di singoli monaci o di monasteri (NN. 12, 13, 15, 22, 24). Sotto l'aspetto confessionale, soltanto 8 provengono da personaggi o ambienti unionistici (NN. 4, 5, 7, 14, 16, 17, 18, 19); tutti gli altri derivano dagli avversari dell'unione. È interessante notare, ad esempio, che questi ultimi ricorrono a varie forme letterarie nella loro propaganda antiunionistica ed antilatina: dal dialogo (cfr. N. 11: *Dialogo di Michele di Anchialo con l'imperatore Manuele Comneno*, pp. 346-375), al rapporto su un processo religioso (cfr. N. 20: *Processo di Niceforo*, pp. 486-507), all'invettiva versificata (cfr. N. 25: Melezio il Confessore, *Contro i Latini*, pp. 554-563). Non solo. Gli antiunionisti, per esigenze di polemica e per prudenza tattica imposta dalla politica imperiale, ricorrono a finzioni, che ai nostri occhi acquistano la luce sinistra dell'apocrifo o del falso letterario, come abbiamo accennato (cfr. NN. 10: *Lettera* di Atanasio II d'Alessandria, pp. 338-345; 15: *Lettera* dei Frati Predicatori, pp. 458-461; e il N. 11 cit.). Ora, l'accostamento dei testi di questo genere alla *Panoplia* attribuita a Michele Cerulario mostra come quest'opuscolo sia «una produzione reale del secolo XIII», la quale «si ricollega all'epoca del concilio di Lione» (p. 117); dunque, come prova a fondo il p. Darrouzès, nonostante l'accanimento erudito con cui Anton Michel difese l'attribuzione

della *Panoplia* al Cerulario, questo opuscolo non ha niente a che vedere col patriarca dello scisma del 1054 (pp. 116-127).

Trattandosi di scritti tanto diversi per natura e finalità immediata, è inevitabile che sia diversa la loro importanza storica e teologica, per tacere di quella puramente letteraria. Una loro analisi in questa prospettiva sarebbe molto interessante, ma esorbiterebbe i limiti di una recensione.

Ci contentiamo di sottolineare: 1) che, sotto certi aspetti, gli scritti maggiori sono la *Risposta* redatta dal jeromonaco Giobbe Jasitis per incarico del patriarca Giuseppe I alle proposte unionistiche, fatte autoritariamente da Michele VIII mediante un suo *Tomos* nel giugno del 1273 (cfr. N. 1: pp. 134-301), e il trattato *De Pace* di Giovanni Bekkos, scritto verso l'estate del 1276 (cfr. N. 14: pp. 424-457); questi due testi, di cui il primo qui compare in *editio princeps*, contengono molti elementi essenziali per comprendere l'atmosfera teologica ed ecclesiologica di Bisanzio nella seconda metà del secolo XIII; 2) che i vari documenti che il p. Darrouzès qui ha edito per la prima volta o ha riedito su basi critiche più solide, costituiscono una vera e propria miniera di notizie, come dimostra egli stesso, ad esempio, quando corregge tante datazioni od ipotesi del p. Laurent e di altri studiosi; si tratta per lo più di notizie minute, ma interessanti sia per la storia esterna che per la storia delle idee gravitanti sull'unione di Lione; 3) che tanti concetti, preconcetti, moduli espressivi, motivi polemici o di dialogo reperibili in questi 27 documenti si ripresenteranno durante il concilio di Ferrara-Firenze (1438-39), anzi continuano a ripresentarsi in tante pubblicazioni odierne, come se sette secoli fossero passati invano...

Dovremmo andare per le lunghe se volessimo dare un'idea esatta dei meriti eccezionali acquisiti dal p. Darrouzès con quest'altra sua pubblicazione monumentale, fornita di tutti gli attributi (bibliografie, indici, una tavola cronologica, traduzione francese di quasi tutti i testi greci...) per poterla considerare il contributo più impegnativo e duraturo alla storia della pace di Lione, pubblicato in occasione della ricorrenza del suo VII centenario.

C. Capizzi S.J.

Niceforo Basilace, *Gli encomi per l'imperatore e per il patriarca*, testo critico, introduzione e commentario a cura di Riccardo Maisano (Byzantina et Neo-hellenica Neapolitana V), Napoli, 1977, pp. 295.

Nel settore degli studi bizantinistici, meritoria è l'opera svolta nell'ateneo partenopeo da studiosi come il Garzya, il Criscuolo, il Maisano, i quali trattano su salde basi filologiche argomenti di natura filosofica o retorica del basso Medio Evo, in particolare dell'età dei Comneni.

Alle ormai numerose ricerche condotte dagli studiosi suddetti, si è aggiunta di recente l'ultima fatica del Maisano, che ha curato l'edizione degli encomi rivolti, intorno alla metà del XII sec., da Nicola Basilace all'imperatore Giovanni Comneno e al Patriarca Nicola Muzalone, nella serie ormai avanzata dei « Byzantina et Neohellenica Neapolitana ». L'Autore non è nuovo a simili ricerche, per aver già trattato l'argomento in contributi precedenti.

Il volume si apre con un elenco delle abbreviazioni bibliografiche, concernenti gli strumenti di lavoro, compresi dizionari e lessici, cui l'Editore frequentemente ricorre. Nella vasta introduzione, il Maisano analizza i testi sotto diversi aspetti. Innanzi tutto, egli osserva che essi, al di là dell'appartenenza ad un genere retorico assai di moda in quell'epoca, devono essere letti in chiave di interpretazione storica, risultando tra le fonti più autorevoli della età dei Comneni, e specificamente dei due personaggi trattati. La letteratura encomiastica risponde, infatti, nella società bizantina del XII sec., alla funzione di rendere noto il punto di vista politico dell'imperatore e della corte, sicchè dal punto di vista propagandistico i due encomi destano tuttora l'interesse del lettore. Dell'impresa di riconquista, intrapresa da Giovanni Comneno nel 1137-38 in Siria e Cilicia, Basilace vuole sottolineare la duplice funzione, di riaffermare il primato politico e civile di Bisanzio sulle popolazioni anatoliche, e di diffondere la fede di Cristo tra chi, per razza, costumi e tradizioni, aveva abbracciato l'islamismo. Di Muzalone, invece, l'autore intende riaffermare la validità della nomina a patriarca, sostenuta dall'imperatore in persona contro la polemica opposizione di larghi settori del clero. Non è dunque facile distinguere in questi documenti encomiastici la testimonianza del dato storico dalla motivazione ideologica, giacchè essi si fondono nell'unità d'ispirazione di Basilace, il quale, senza pretendere di dire la verità, propone il suo punto di vista. Infine, come osserva il Maisano, i due encomi, sotto il profilo culturale, hanno finalità didattica, dal momento che essi erano destinati ad essere usati come testi per l'insegnamento della tecnica retorica.

L'Editore passa quindi ad illustrare note di fonetica, di morfologia, di sintassi; rivolge la sua attenzione agli artifici retorici ricorrenti nei due testi, agli elementi lessicali di diversa origine, ed alla clausola ritmica, considerata nella percentuale di uso; esamina, infine, la tradizione manoscritta costituita dallo *Scorialensis Graecus 265*. Dopo l'elenco di *sigla et breviata*, forse eccessivo nel distinguere le varie letture *in linea, supra lineam, ut videtur, ante correctionem, post correctionem*, si leggono i testi, forniti di apparato critico, lodevole per essenzialità di registrazione, e di apparato intermedio, che è ricco di citazioni e rinvii ad altri testi. Il commentario analizza, infine, degli encomi la struttura grammaticale, la consistenza linguistica e la trama stilistica, cogliendo le particolarità, i preziosismi e i luoghi comuni. Questa esegesi, che a prima vista sembra troppo dettagliata, tuttavia all'uso risulta utile e convincente. Il volume si chiude con quattro indici, compilati con scrupolo e riguardanti i termini *graeci-*

tatis, nominum, locorum, e degli autori moderni. Si può ritenere, in conclusione, che il Maisano abbia soddisfatto col suo lavoro gli studiosi più esigenti.

E. MERENDINO

Nicephori Bryennii historiarum libri quattuor, introduction, texte, traduction et notes par Paul GAUTIER (Corpus fontium historiae Byzantinae IX = Series Bruxellensis), Byzantion, Bruxelles, 1975, 408 pp.

Dalle ricerche monografiche dello Chalandon su Alessio (Paris, 1900) e Giovanni Comneno (Paris, 1912), attraverso quella del Bon sulla Morea (Paris, 1951), fino alle recenti *Recherches* dell'Ahrweiler (Paris, 1960), la bizantinistica francese ha dedicato le proprie forze migliori allo studio ed alla conoscenza dell'XI e XII sec. a Bisanzio. Nel settore filologico sia sufficiente ricordare, inoltre, l'impegnativa edizione dell'*Alessiade* di Anna Comnena da parte del Leib (Paris, Les Belles Lettres, 1937-1945), ovvero quella assai scrupolosa della *Geste de Guillaume de Pouille* della Mathieu (Palermo, 1961), infine la pubblicazione delle *Lettere e discorsi* di Tornikes a cura del Darrouzés (Paris, 1970), e di Michele Italico da parte di Paul Gautier (Paris, 1972). Questo illustre studioso francese, nel solco della migliore tradizione del suo Paese, si è ora cimentato con i quattro libri della storia di Niceforo Briennio, curandone l'edizione critica nella *series Bruxellensis* del CFHB.

Nell'introduzione, il Gautier traccia un profilo della personalità di Briennio, affrontando innanzi tutto un'intricata questione genealogica, le cui conclusioni sono graficamente rappresentate in uno stemma della famiglia di Niceforo. Ripercorre, quindi, rapidamente le vicende principali della vita del Cesare, dalla sua attività di governo all'esercizio assiduo delle lettere, sottolineando la sua versatilità. Briennio, infatti, fu spesso al fianco, prima del suocero Alessio e, poi, del cognato Giovanni Comneno, per risolvere situazioni di difficile soluzione sia in campo militare che in quello diplomatico. Assai colto e versato in egual misura sia nella letteratura che nell'eloquenza, fece mostra di queste qualità, ora nei salotti della Capitale, ora nelle missioni diplomatiche. Secondo la testimonianza della moglie, Anna Comnena, avrebbe scritto diversi componimenti e, su invito della suocera Irene Ducaina, compose la *Storia*, rimasta incompleta. Una malattia, infatti, contratta durante una spedizione in Siria, ne determinò la morte improvvisa nel 1137-8.

In capitoli successivi, il Gautier tratta del manoscritto, che ha conservato il testo della *Storia*, delle edizioni precedenti alla sua, e di alcuni problemi di critica testuale. Fu il Poussines a curare l'*editio princeps* dell'opera nel 1661 a Parigi, trascrivendola dall'unico codice rimasto, un *Tolosanus*, purtroppo ormai *deperditus*, che si

presentava « anépigraphe, anonyme et acéphale ». Il Meineke, nella seconda edizione curata a Bonn nel 1836, cercò di migliorare il testo, ma, nonostante il suo sforzo, l'opera ci è stata trasmessa in cattive condizioni, ricca di errori di ogni genere, non ultimi quelli tipografici. Va, pertanto, a gran merito del Gautier seguire un metodo conservativo, che, se gli ha fatto respingere le integrazioni non sempre felici dei precedenti editori, non gli ha impedito però di accogliere alcune proposte del Seger (München, 1888). Non si comprende, invece, come l'Editore, pur riconoscendolo non appartenente alla penna di Briennio, abbia mantenuto il proemio all'inizio della *Storia*, anzichè confinarlo tra i documenti connessi con l'opera.

Il testo è trattato con sobrietà nell'apparato, che fonde opportunamente le varianti con le citazioni letterarie, mentre la versione in lingua francese, posta a fronte del testo greco, risulta convincente e fedele, forse, anche più di quella, già utile, del Grégoire. Puntuale è il commento, posto felicemente dall'Editore a piè di pagina, ove si leggono note assai sobrie su notizie di ogni tipo, che aiutano il lettore a superare tutte le difficoltà interpretative del testo. Seguono infine dei brani indirizzati a Briennio, cioè quattro epistole di Teofilatto, arcivescovo di Bulgaria, un epitalamio ed un epitafio di Teodoro Prodromo, e tre lettere di Michele Italico. Con questi testi, forniti anch'essi di apparato, commento e traduzione, il Gautier ha voluto offrire una visione completa di Briennio e del suo tempo. Sarebbe stato forse sufficiente stralciare qualche passo dei brani riprodotti e inserirlo nell'introduzione. Anche gli indici (*index grec* e *index des nomes propres*) avrebbero meritato maggior cura: essi raccolgono in greco e in francese, senza discernere gli uni dagli altri, nomi propri e nomi comuni, sicchè ci si trova di fronte a ripetizioni di termini nell'uno e nell'altro elenco, ovvero si leggono termini greci, di cui non si comprende bene il criterio di scelta.

E. Merendino

Iconographica

Pietro Amato, *Iconografia Cristologica in Terra di Bari dall'XI al XIII secolo.* Ricerca di Storia, Arte e Spiritualità. Molfetta 1977, ed. Mezzina (Puglia. Studi e Documenti. Studi 1) pag. I-LV, 1-201, 2 tavole e 86 illustrazioni.

Sono una ventina i testimoni muti, miniature, affreschi, icone, sculture, della Terra di Bari che P. Amato ha saputo interrogare per apprendere un po' di più sulla cultura e sul pensiero religioso delle popolazioni di quella regione nei secoli XI-XIII. Terra di con-

fine quella di Bari, non solo per le città costiere che ne fanno un balcone affacciato sul mare, quasi in attesa di quanto giunge dall'altra sponda, dove è Bisanzio, ma anche per quell'avvicendarsi di conquistatori che le vengono dall'entroterra: Normanni, Svevi, Francesi. Sarà forse l'incrociarsi di queste correnti di pensiero diverse che conferisce quel certo carattere enigmatico all'originalità dei suoi monumenti. Cosa hanno sentito, donde si sono ispirati e cosa hanno voluto dire, disegnandolo col pennello o scolpendolo nella pietra, gli artisti di quei secoli: questo è ciò che, al di là dello stile e dei valori estetici, l'Autore ha cercato di apprendere dalle raffigurazioni di Cristo dell'epoca.

Dopo aver delineato i confini geografici della Terra di Bari che coincidono con quelli del *Castaldato Canosino* e tratteggiato le vicende storiche della regione nei sec. XI-XIII, l'Autore passa all'analisi dei singoli monumenti: Le figure di Cristo nei Rotoli *Exultet Bari 1 e 2*, la « *Deesis* » nella cripta di San Lorenzo a Fasano, sei icone provenienti da diverse chiese o conventi della regione. La scultura è rappresentata dai portali di chiese e cattedrali romaniche o da frammenti la cui collocazione originaria è incerta. Infine le porte di bronzo della cattedrale di Trani. Ognuna di queste opere è introdotta da una scheda informativa che raccoglie indicazioni riguardanti il luogo, l'epoca, l'autore, e presenta, insieme alla relativa bibliografia, una breve descrizione materiale ed iconografica dell'opera. Segue quindi l'analisi delle diverse componenti storiche, artistiche ed iconografiche, mirando soprattutto a mettere in luce il mondo spirituale dal quale l'opera è scaturita. Particolare attenzione merita, tra l'altro, lo schema di ricomposizione che l'Autore propone per le formelle delle porte di bronzo della cattedrale di Trani.

Seguendo passo passo P. Amato si riscoprono, quali venature nel marmo, le correnti di pensiero e di sentimento che si insinuano o predominano nei singoli monumenti ispirati ora ai testi della liturgia bizantina, ora agli inni della pietà occidentale. Nelle conclusioni, infine, l'Autore compendia i risultati della sua indagine sottolineando il carattere teologico-liturgico dell'iconografia cristologica e l'influsso bizantino che l'ha prevalentemente ispirata.

A complemento dell'opera di P. Amato sia lecito aggiungere qualche osservazione. Crediamo che la raffigurazione di Cristo nella rosa dei venti dell'*Exultet Bari 1* (pag. 54, illustr. 6) rispecchi il versetto 4 del salmo 103: « Ὁ περιπατῶν ἐπὶ πτερύγων ἀνέμων ». Lo suggeriscono la personificazione dei venti nel cerchio mediano e le ali raffigurate nel cerchio esterno.

Una più corretta interpretazione del gesto della destra del Cristo « benedicente » avrebbe apportato maggior luce nell'interpretazione di varii monumenti, in particolare degli atteggiamenti dei personaggi secondarii, ed un ulteriore argomento alla tesi dell'Autore riguardo al carattere teologico di ispirazione bizantina dell'iconografia cristologica. Infatti l'indice ed il medio tesi con l'anulare ed il mignolo ripiegati, non indicano propriamente l'atto di « benedire », ma quello

dell'araldo che annunzia — vedi p.es. l'angelo dell'Annunziazione — o del maestro che insegna. Raffigurando il Cristo con quel gesto della destra e col libro nella sinistra, gli artisti, conformandosi alla tendenza caratteristica della teologia neo-calcedonese, hanno inteso sottolineare in Lui il Verbo di Dio. Con questo e con le scene minori della Natività, della Crocifissione e della Risurrezione si direbbe che essi abbiano tradotto in immagini proprio quella teologia che è compendiata nel celebre tropario: « Ὁ Μονογενὴς Υἱὸς καὶ Λόγος, τοῦ Θεοῦ... »

Ricchissima la bibliografia, preziose le due carte topografiche della Terra di Bari elaborate dall'Autore. Lussuosa la veste tipografica, un vero godimento le illustrazioni. Converrà quindi essere indulgenti verso il tipografo, il quale, forse distratto, ne ha stampata una, la 41ª, a rovescio.

P. STEPHANOU S.I.

Iohannis SPATHARAKIS, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts* (= Byzantina Neerlandica, fasciculus 6), E. J. Brill, Leiden 1976, pp. XVI-288, con 182 tavv. f.t.

La ritrattistica bizantina, considerata nelle sue varie incidenze storiche ed artistiche, è stata fatta oggetto di studio e continua ad esserlo tuttora; basta fare i nomi di illustri studiosi, come Gabriel Millet, Jean Ebersolt, Percy Schramm, André Grabar, Kurt Weitzmann, e via dicendo.

Questo volume viene ad inserirsi in questo filone della storia dell'arte o, se si vuole, della civiltà bizantina, la quale, erede in ciò di Roma e del mondo antico, fece largo uso dell'immagine tanto sacra che profana.

Esaminate le varie opinioni espresse da alcuni studiosi sul concetto di « ritratto », l'A., evitando di prendere una posizione personale, espone nell'Introduzione quali siano le finalità che si prefigge in questo lavoro e quali siano i criteri che seguirà nel compierlo. Brevemente detto: lo Spatharakis limita volutamente la sua ricerca ai ritratti dell'àmbito dei mss. per non disperdersi in campi numerosi e troppo vasti e per mettere meglio in evidenza tutta la ricchezza dei dati ricavabili direttamente o indirettamente dai ritratti reperibili nei mss.; poi si propone di studiare tali ritratti sotto i vari aspetti suggeriti dalla codicologia, dalla paleografia, dalla cronologia, da eventuali fonti letterarie in rapporto con i personaggi raffigurati, ecc., per giungere a conclusioni non solo di carattere artistico, ma anche di carattere storico generale (chi è l'autore della miniatura, chi commissionò il ms., a quale uso pubblico o privato esso era destinato, che ci dice di nuovo il ritratto sul personaggio raffigurato o sul suo autore...).

La ricerca vera e propria ha la fisionomia di una rassegna o di un catalogo sistematico. Vi si esaminano i ritratti contenuti in 54 mss. raggruppati per contenuto (Vecchio e Nuovo Testamento, teologia, scienze, storia, varie), in 6 crisobolle e in 2 « typikà », la cui provenienza è molto varia: biblioteche d'Austria, della Città del Vaticano, della Francia, della Germania, della Grecia, dell'Inghilterra, dell'Italia, degli Stati Uniti d'America. L'esame d'ogni singolo ritratto, secondo le promesse fatte nella Introduzione, cerca d'essere esauriente sul piano artistico-iconografico, sul piano storico-prosopografico, sul piano simbolico-espressivo. I personaggi che sfilano sotto gli occhi del lettore sono in maggioranza imperatori e imperatrici; ma non mancano alti funzionari e dignitari di corte, gerarchi ecclesiastici, « ktìtores » e donatori di chiese e monasteri, monaci. L'A. ha evitato a ragion veduta di occuparsi delle iconi di culto, come sono quelle della Divinità, di Cristo, della Vergine, dei Santi, ecc. Uno dei momenti più importanti di ogni singola descrizione di ritratto è la decifrazione, trascrizione e traduzione inglese dell'eventuale iscrizione che accompagna il ritratto stesso.

Basta seguire l'A. lungo alcune pagine per accorgersi non solo dell'improba fatica a cui s'è sobbarcato, ma anche della vasta erudizione che il suo discorso assai complesso lascia intravedere; senza contare la ricchezza della documentazione sparsa nelle note.

In una ricerca così vasta e talora ingarbugliata è difficile riuscire impeccabili o di continua esattezza e penetrazione critica. Così, ad esempio, abbiamo trovato piuttosto sbrigativa e scialba la trattazione della famosa miniatura dedicatoria del bellissimo *Dioscoride* di Vienna (*Vind. Med. Gr.* 1, f. 6v), che al centro di una raffigurazione allegorico-ideale ritrae Anicia Giuliana. L'A. avrebbe potuto dire di più e meglio sulla miniatura se avesse tenuto presente anche l'articolo *Anicia Giuliana* di C. Bertelli in *Enciclopedia dell'Arte Antica classica ed orientale*, I (Roma 1958), pp. 394-96; sulla vita poi e l'attività multiforme della nobilissima Patrizia romano-bizantina sarebbe stato più ricco e preciso se avesse conosciuto due nostri contributi: *Anicia Giuliana (462ca-530ca). Ricerche sulla sua famiglia e la sua vita*, in *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, N.S. 5 (XV), 1968, pp. 191-226; *L'intervento di Anicia Giuliana nell'unione ecclesiastica del 519*, in *Atti del Congresso Internazionale sulle Relazioni fra le due Sponde adriatiche (15-18 ottobre 1971)*, Lecce 1973, pp. 51-86. (Negli ultimi mesi abbiamo pubblicato un terzo contributo: *L'attività edilizia di Anicia Giuliana*, in *Collectanea Byzantina* [= Orientalia Christiana Analecta 204], Roma 1977, pp. 119-146.)

Limiti di questo genere non cancellano il valore del volume che è illustrato con grande cura e fornito di un'utile appendice con l'elenco dei termini greci usati per designare le vesti ecclesiastiche e imperiali, di un indice dei nomi propri e delle cose più notevoli, molto ben concepito (pp. 266-280), e della lista delle illustrazioni.

C. Capizzi S.J.

Macedonica et Ucrainica

Rudolf GRULICH, *Die unierte Kirche in Mazedonien* (1856-1919) (= Das östliche Christentum, Band 29), Augustinus Verlag, Würzburg, 1977, pp. XX+135.

Si tratta dell'Unione dei Macedoni Slavi con la Chiesa cattolica. È la penultima delle Unioni dei cristiani orientali, intesa come frutto di movimento collettivo (l'ultima è quella dei Malankaresi). Finora non ne esisteva una trattazione complessiva, perchè gli archivi non erano (e in parte non sono ancora) accessibili alla ricerca, o sono stati distrutti. L'autore vuole colmare questa lacuna con la presente opera. Oltre ad alcune fonti già pubblicate l'autore ha usato importanti fondi finora non sfruttati, e cioè: l'archivio parigino della Congregazione della Missione (o dei Lazzaristi), l'archivio del ministero francese per gli affari esteri, e l'archivio di Stato di Vienna. Inoltre ha avuto interviste con rari superstiti, che conobbero di persona le condizioni dell'Unione prima delle guerre balcaniche (1912-13). Non ha però consultato gli archivi della Santa Sede a Roma, e questo è quanto manca di più importante nel suo lavoro.

Sulla base delle sopraddette fonti egli ha potuto ricostruire una storia composita di questa Unione. Prima di entrare *in medias res*, egli traccia la situazione politica, etnica, culturale, economica e religiosa della Macedonia turca verso la metà del secolo XIX. Poi tratta dell'Unione stessa, mostrando che i promotori ed animatori principali erano i Lazzaristi della Missione di Salonicco. L'autore descrive con efficacia i progressi ed i regressi, i colpi ed i contraccolpi sul cammino di questa Unione. Attingendo a nuove fonti egli ha illustrato diverse cose finora sconosciute: per es. la progettata Unione del Metropolita Teodosio di Skopje; l'apostasia del vescovo Lazar Mladenov; i tentativi di agganciare all'Unione con i Macedoni Slavi anche gli Aromuni, ecc. Alla fine egli apporta sette documenti inediti, di cui quattro riguardano l'affare di Lazar Mladenov. Molto utili sono anche gli elenchi e la carta geografica posti alla fine del volume.

Nella trattazione ho rilevato alcuni piccoli errori, per es. l'Unione di Uzhorod, menzionata a p. 22 è stata conclusa nell'anno 1646 e non 1649; l'Unione di Alba Julia è cominciata nell'anno 1697, ma fu conclusa solo nell'anno 1698; a pag. 29 l'autore cita una clausola del trattato di pace fra la Turchia e la Russia del 1774, nella quale si concede alla Russia « la protezione dei sudditi turchi di religione greco-cattolica e il protettorato di tutti i sudditi turchi ortodossi; insomma, il diritto di intervento a pro della religione greco-cattolica ». Questo testo aveva bisogno di precisazione, dato che in altri luoghi i greco-cattolici sono intesi come cattolici di rito bizantino, invece qui si tratta degli ortodossi. A pag. 91 si legge il nome di Benedetto XIV, ma dal contesto è chiaro che si tratta di Benedetto XV.

A pag. 97 è menzionato P. Stefano Sakač (scritto erroneamente Šakac) e lo si fa nascere nel Žumberak (Sichelberger Kroate); invece P. Sakač era un gesuita croato, nato a Zagorje (Kapela Kalnička). Al contrario Mons. Tomislav Firis è un Croato di Žumberak, non un Ruteno (Rusin), come l'autore afferma a pag. 98. Inoltre al posto di Čepetić (p. 97) deve esser Cepetić, e al posto di Korozec (p. 98) deve esser Korošec.

Sono piccole sviste che non diminuiscono il valore di quest'opera sotto vari aspetti nuova ed eccellente.

M. Lacko S.J.

A. G. Velykyj ČSVV, *Z litopysu chrystyjans'koi Ukrainy* (Dalle Cronache dell'Ucraina Cristiana). Vydavnyctvo OO. Vasylijan. Vol. IX, Roma 1977, pp. 304.

Il presente volume comprende gli anni 1900-1950 della storia della metropolia di Halyč, il periodo dominato dalla grande figura del metropolita Roman Andrea Šeptyc'kyj (1901-1944). Egli infatti è stato l'anima di tutta l'attività religiosa della metropolia e anche l'ispiratore di numerose iniziative in campo caritativo, economico-sociale e culturale (p.e. Museo nazionale ucraino) della Halyčina (Galizia), allora regione autonoma dell'impero austro-ungarico.

Alla formazione del clero provvedevano tre seminari diocesani (Leopoli, Peremyšl, Stanislaviv), la facoltà teologica dell'Università di Leopoli e il Collegio Ucraino a Roma. Il metropolita rivolse particolari cure ai religiosi e religiose esistenti nella sua metropolia. Promosse la crescita dell'Ordine Basiliano, riformato negli anni 1882-1896, del quale Ordine egli stesso era membro, condusse pure a termine la riforma del ramo femminile del medesimo Ordine. Il metropolita fondò la congregazione monastica degli Studiti, introdusse nella metropolia i Redentoristi di rito ucraino, riorganizzò le Ancelle della Beata Vergine Immacolata, fondate nel 1892. Sotto la guida del metropolita i teologi ucraini parteciparono ai congressi unionistici di Velehrad nel 1907, 1909 e 1911.

Nella prima guerra mondiale (1914-1918) il territorio della metropolia divenne il teatro delle operazioni militari austriache e russe e nel 1915 Šeptyc'kyj fu deportato in Russia. I tentativi di istituire e consolidare lo Stato indipendente di Ucraina, fatti negli anni 1917-1921, fallirono e il territorio della metropolia divenne parte della ristabilita repubblica di Polonia. Sotto la guida del metropolita, ritornato dalla prigionia, le tre diocesi — Leopoli, Peremyšl, Stanislaviv — ripresero lo sviluppo interrotto dalla guerra. Nel 1923 è stata fondata a Leopoli l'Associazione Teologica con la rivista *Bohoslovia*; riprese la sua attività culturale e le sue pubblicazioni la Società Scientifica *Ševčenko* e nel 1929 fu istituita l'Academia Teolo-

gica. Continuava la partecipazione dei vescovi e dei teologi ucraini al movimento ecumenico con la presenza ai Congressi di Velehrad (1924, 1927, 1932, 1937), alle annuali conferenze unionistiche di Pińsk (1930-1937) e nel 1936 fu tenuto il Congresso unionistico a Leopoli, organizzato dal metropolita. Negli anni 1921-1939 il metropolita Šeptyc'kyj con i vescovi e col clero non solo elevarono notevolmente la vita e l'attività religiosa nelle proprie diocesi, ma contribuirono anche assai allo sviluppo della cultura ucraina. Allora la metropolia di Halyč raggiunse il massimo grado del suo sviluppo religioso e culturale, uguale al livello delle meglio organizzate e sviluppate province ecclesiastiche europee.

Nel 1939 iniziò la seconda guerra mondiale e le alterne occupazioni tedesche e sovietiche sconvolsero profondamente la vita della metropolia. Con la morte del metropolita Šeptyc'kyj nel 1944 ebbero inizio le tragiche vicende della metropolia. Con la fine della guerra nel 1945 il territorio della metropolia di Halyč divenne parte della Repubblica Ucraina Sovietica. I vescovi con il metropolita Slipyj in testa, e numerosi sacerdoti furono arrestati sotto vari pretesti e sotto diverse accuse processati, condannati al carcere o alla deportazione. Nel 1946, sotto la pressione delle autorità sovietiche, si riunì a Leopoli un sinodo con la partecipazione di una minoranza dei sacerdoti e dei laici, il quale sinodo decise di sottomettere la metropolia di Halyč al patriarca di Mosca. Coloro che non aderirono a questa decisione furono deportati o privati del diritto di esercitare il ministero sacro. I sacerdoti e i laici rimasti fedeli alla comunione ecclesiale con Roma, possono condurre la propria vita e attività religiosa solo clandestinamente. Queste gloriose e tragiche vicende della metropolia di Halyč sono esposte nei 50 capitoli del presente volume, con il quale termina la serie « *Dalle cronache dell'Ucraina cristiana* », recensiti, man mano che apparivano, nei precedenti numeri delle Orientalia Cristiana Periodica.

In questi nove volumi il P. A. G. Velykyj, autore ben noto agli storici per le sue edizioni critiche delle fonti riguardanti la storia della metropolia di Kiev e quella di Halyč, conservate nell'archivio della Congregazione « de Propaganda Fide » e negli altri archivi ecclesiastici romani, ha raccolto le sue conferenze tenute alla Radio Vaticana sulla storia del cristianesimo in Ucraina.

La natura delle conferenze radiofoniche non permette l'esposizione continuativa e sistematica del flusso delle vicende storiche. Tuttavia le conferenze, 450 in tutto, sono per lo più disposte in ordine cronologico, trattano i singoli avvenimenti con i loro protagonisti principali ed espongono anche i maggiori problemi ecclesiastico-politici della storia delle metropolie di Kiev e di Halyč. Le conferenze sono ben fondate sulle fonti e ne contengono numerose citazioni, anche se nel testo ovviamente non vi sono espliciti rinvii ai singoli documenti. Ogni volume contiene anche la bibliografia delle principali fonti e opere utilizzate. L'ultimo volume è corredato delle tabelle cronologiche dei papi, dei patriarchi di Costantinopoli e di Mosca,

dei metropoliti di Kiev e di Halyč, dei vescovi delle singole diocesi e degli *Oberprocurori* del S. Sinodo della Chiesa Ortodossa russa. Queste tabelle aiuteranno molto il lettore ad orientarsi cronologicamente nella lettura dei singoli volumi.

Benchè queste conferenze di carattere divulgativo siano destinate ai larghi strati di lettori, esse tuttavia offrono una concisa e solida informazione storica sulle persone e sugli avvenimenti. La loro lettura, per chi conosce la lingua ucraina, offre un'ottima introduzione allo studio più approfondito e sistematico della storia del cristianesimo in Ucraina e in Bielorussia. Perciò siamo grati al P. Velykyj della pubblicazione di questi volumi.

G. Olšr S.I.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

AMELOTTI M. – MIGLIARDI ZINGALE L., *Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano*, a cura di Mario AMELOTTI e Livia MIGLIARDI ZINGALE (Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium. Subsidia III) Florentina Studiorum Universitas, Milano, A. Giuffrè 1977. p. XXIX+228.

Analecta Hymnica Graeca, IV. Canones Decembris, Athanasius KOMINIS collegit et instruxit, Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici dell'Università di Roma, Roma 1976, p. XX+901.

Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl, Viertes Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 9. Oktober 1975 in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 31) Verl. Otto Lembeck, Frankfurt a.M. 1977, p. 179.

AL-BAGHDĀDĪ, Abū Mansūr 'Abdul Qāhir *Kitāb al-Milal wal-Niḥal. D'après le manuscrit conservé à la Bibliothèque des Waqfs à Bagdad.* Introduction et notes par Albert N. NADER. Dar-El-Machreq éditeurs, Beyrouth 1976, p. 15+182.

BALTHASAR Hans Urs von, *Gloria*, Vol. IV, *Nello spazio della metafisica: L'Antichità*, Traduzione di Guido SOMAVILLA, Jaca Book. Milano 1977, p. 379.

BARDY Gustave, *La conversione al Cristianesimo nei primi secoli*, Jaca Book, Milano 1975, p. 348.

CRISOSTOMO Giovanni, *Dall'esilio. Lettere*, A cura di Raffaella CALLEGARI, Jaca Book, Milano 1976, pp. 298.

CUPUNGCO Anscat J., O.S.B., *Towards a Filipino Liturgy*. Benedictine Abbey Manila, Philippines, 1976, p. 139.

GALLONE Maria Bianca, *I Basiliani. Monachesimo greco nella storia, nella religione e nelle arti*, Arti grafiche Favia, Bari 1973, p. 177 (incl. tavole).

GALLONE Maria Bianca, *Storia d'Italia e monachesimo italo-greco (cenni)*, Centro Realizzazioni grafiche, Lecce 1977, p. 110 + tav. VIII.

GERUS O. W., BARAN A., ROZUMNYJ I., *The Jubilee Collection of the Ukrainian Free Academy of Sciences in Canada.* Published by UVAN. Winnipeg-Manitoba 1976, p. XIII+657.

HUSMANN Heinrich, *Ein syrisches Sticherarion mit paläobyzantinischer Notation* (Sinai syr. 261). (*Hamburger Jahrbuch für Musikwissenschaft*, Band I) Sonderdruck. Hamburg Verlag K. D. Wagner, p. 9-57.

HUSMANN Heinrich, *Madraše und Seblata. Repertoireuntersuchungen zu den Hymnen Ephraems des Syrers* (*Acta Musicologica* vol. XLVIII, 2), 1976, p. 113-150.

IVANOVA-MIRČEVA Dora – IKONOMOVA Živka, *Хомилията на Епифаний за слизането в ада.* (*Неизвестен старобългарски превод*). Българската академия на науките. София 1975, стр. 213.

KIZERIDIS Panagiotis, *Le chiese di legno del medioevo norvegese*, Editoriale grafica, Roma 1977, p. 94, ill. 79.

LANCKORONSKA C., *Elementa ad fontium editiones* XLII. *Documenta ex Archivo Regiomontano ad Poloniam spectantia*, XII pars, edidit Carolina LANCKORONSKA. Institutum Historicum Polonicum Romae, Romae 1977, p. X+192, tab. IV.

Luci nelle tenebre. Considerazioni, testimonianze, documenti su cristianesimo all'est dal 1971 al 1976, Commissione Diocesana per la Chiesa del Silenzio, Urbania 1977, p. 392.

Paraclitique ou Grand Octoèque. Tome I. Traduction: P. Denis GUILLAUME. Collège Grec de Rome, p. 623.

PATHIKULANGARA Varhese, CMI., *Nammude Rakshaykuvendy, Divine office in Malabar' liturgy* (Malayalam) Published by Janatha Services, Thevara 1977, p. 140.

PRITSAK Omeljan, *The Origin of Rus'*, Harvard Ukrainian Research Institute, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1976, p. 28.

La Riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo, A cura di Claus HEITMANN, Heribert MÜHLEN ed altri Autori, Jaca Book, Milano 1977, p. 353.

VALENTINI Giuseppe S.I., *Acta Albaniae VENETA saeculorum XIV et XV*. Pars III. saeculi XV Scanderbegianam periodum complectens. Tom. XXIII, annos a 1455 ad 1458, Tom. XXIV. annos a 1459 ad 1462 complectens. Scuola Grafica Salesiana, Palermo 1976-1977. VIII+427, VIII+525 p.

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 28-VI-1978 – E. Huber S. I., *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA
